

Univerzita Karlova
Filozofická fakulta
Ústav jižní a centrální Asie

Diplomová práce

Lenka Lichtenbergová

Kult démonických bohyní v severní Indii

Cult of Demonic Goddesses in North India

Vedoucí práce: Doc. PhDr. Svetislav Kostič, Dr.

Rok vypracování práce: 2010



Kálíghát – nejvýznamnější svatyně bohyně Kálí s bazénkem (Kalkata)



Bohyně Tára (Muzeum v Bhuvanéšvaru) Démonka na chrámu Muktéšvara (Urísa)



Dasa-Mahávidjáh –na chrámu poblíž Bundí (Rádžastán)

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně, s použitím uvedených zdrojů a literatury.



Chrám 64 jóginí v Khadžuráhu



Schodiště k chrámu 64 jóginí ve Váránasí



Chrám 64 jóginí v Mitávalí (Madhja-pradéš)



Kámen představující bohyni Čámundu (svatyně poblíž Dharamsaly, Himáčalpradéš)

Abstract

The present diploma-work concerns the phenomenon of belief in female demonic beings and goddesses in the North India. It maps the developement of their cults on the basis of archeological findings, textual sources and modern scientific research from the prehistory, through the middle-ages to our contemporary times. It follows and uncovers the process of domestication and confluence of the demonic / benign attributes in confrontation with the orthodox hinduism. Further, it deals with the problematic nature and identity of such goddesses or semi-devine beings, their multiplicity, context and form of their cult, religious meaning and position in the whole socio-religious system.

Abstrakt

Práce se věnuje fenoménu uctívání ženských démonických božstev v severní Indii. Mapuje vývoj jejich kultu na základě archeologických nálezů, literárních památek a moderních vědeckých výzkumů od prehistorie, přes středověk až do současnosti. Sleduje proces jejich domestikace a splývání démonických / benigních prvků v konfrontaci s ortodoxním hinduismem. Dále se zabývá problémem nestabilní identity bohyní, jejich multiplicitou, kontextem a formou uctívání, významem a pozicí v rámci celého nábožensko-společenského systému.

Klíčová slova

Démonické bohyně – demonic goddesses

Kult - cult

Severní Indie – North India

Hinduismus - Hinduism



Chrám 64 jóginí v Hírámpuru (Urísa)



Jóginí z Hírámpuru



Démonické bohyně zdobí chrám Vátálí v Bhuvaněšvaru
Himálaje



Benzínka v podhůří



Čámundá-Mahávidjá (Muzeum v Bhuvaněšvaru a na panelu z chrámu Rádžarání)

Obsah

1. Úvod	1
1.1. Typologie	2
1.1.1. Archetyp démonické bohyně	3
1.2. Identita	3
1.3. Démoničnost	4
1.4. Informační zdroje a metodologie	5
1.5. Transkripce a transliterace	6
1.5.1. Tabulka přepisů	6
2. Úsvit bohyně	9
3. Védské náboženství	13
4. Vývoj kultu démonických bohyní v rámci hinduismu	22
4.1. Informační zdroje: archeologické nálezy a literatura	22
5. Skupinové bohyně	24
5.1. Matky (<i>mātṛkāḥ</i>)	24
5.2. Zlovolné démonky (<i>bāla-grahāḥ</i>)	33
5.3. Démonické bohyně spojené s přírodou	41
5.4. Deset velkých bohyní (<i>dasa-mahāvidyāḥ</i>)	47
5.5. Devět podob bohyně Durgy (<i>nava-durgāḥ</i>)	52
5.6. Jógini (<i>yoginī</i>)	53
6. Samostatné bohyně	64
6.1. Samostatné <i>mahāvidyāḥ</i>	64
6.1.1. Kālī (černá)	64
6.1.2. <i>Tārā</i> (Hvězda / převážka na druhý břeh)	67
6.1.3. Tripurā-sundarī, Bhuvaneśvarī a Bhairavī	69
6.1.4. <i>Chinnamastā</i> (bohyně s usknutou hlavou)	71
6.1.5. <i>Dhūmāvatī</i> (kouřová), <i>Bagalāmukhī</i> (paralizátorka), <i>Mātangi</i> (nízké kasty) a <i>Kamalā</i> (lotosová)	73
6.2. <i>Durgā</i> (nepřístupná)	75
7. Závěr	78
8. Obrazová příloha	80
9. Bibliografie a seznam zkratk	85
9.1. Zkratky	85
9.2. Seznam literatury	85



Chrám 64 jóginí v Béraghátu
(poblíž Džabalpuru, Madhja-pradéš)

Jóginí z oblasti Naresar
(muzeum v Gwálioru)



Joginí z chrámu v Béraghátu



Soví joginí z Naresaru
(muzeum v Gwálioru)

lidová démonická bohyně
(chrám Vétálí v Bhuvanešvaru)

1. Úvod

Uctívání bohyní, nejrůznějších mytologických bytostí či sil ženského pohlaví je jevem veskrze univerzálním. S náboženskými projevy tohoto druhu se setkáváme v různých historických obdobích, formách i oblastech po celém světě. Na indickém subkontinentu má tato tradice hluboké kořeny sahající až do období před příchodem Árijů, více než dva tisíce let před naším letopočtem. Na základě informací získaných z primární i sekundární literatury a archeologických nálezů se pokusíme zmapovat a představit kulty démonických bohyní od nejstarších zmínek až po jejich vývoj v rámci hinduismu. Rekonstrukce celkového obrazu či jednotlivých kultů není bohužel možná, neboť nemáme k dispozici dostatek historicky relevantních informací. Ve většině případů se pouze dotýkáme špičky ledovce a to je třeba mít neustále na paměti při jakékoliv generalizaci. Zmíněné okolnosti i rozsah diplomové práce nám umožňují pouze vnést do nepřehledného terénu určitý řád a získat představu o povaze zajímavého fenoménu. Démonické bohyně totiž mají v rámci védského náboženství i vlastního hinduismu výjimečné postavení, neboť vnáší nesoulad do patriarchálního nábožensko-společenského systému, který si klade nárok na kosmickou univerzálnost a neměnnou platnost. Většina bohyní ortodoxního proudu hinduismu skutečně odpovídá tradičnímu obrazu ženy jako věrné, oddané manželky a matky, zcela podřízené a závislé na svém mužském protějšku. Významné bohyně, které byly do hinduismu přejaty z původně neárjovského prostředí a jejichž démoničnost nebyla společensky přijatelná, většinou prošly složitým procesem domestikace a reinterpretace v bohyně benigní. Démonické prvky i suverénní charakter bohyní se však dodnes uchovávají v lidových tradicích a lokálních kultech. Stávají se též zdrojem nového uvědomění ženského potenciálu v moderní společnosti a inspirují k dalším interpretacím.

Z důvodu rozsáhlosti tématu se v této práci omezíme pouze na kulty hinduistických démonických bohyní severní Indie, ohraničené zhruba hindským jazykovým areálem a jeho specifickým kulturně náboženským prostředím. Jedná se o oblast zhruba vymezenou na západě Rádžasthánem, na východě Bengálskem, na jihu Vindhijským pohořím a na severu Himálajem. Nejprve definujeme démonický archetyp bohyně, a poté se pokusíme vysledovat jeho historický vývoj a jmenovat hlavní představitelky této kategorie. Kromě samotného výzkumu bohyní se též budeme krátce věnovat metodologickým otázkám a problematice informačních zdrojů.

1.1. Typologie

Typologie rozlišující hinduistické bohyně na benigní a maligní není jen pouhým konstruktem antropologů. Kopíruje tradiční dělení božstev na *saumyā* či *śāntā* (laskavé, vlídné benevolentní) a *ugrā*, *ghorā* či *raudrā* (démonické, divoké, nebezpečné, zlovolné). Ani klasické dělení však není absolutní. Většina démonických bohyní má rovněž pozitivní stránky (a naopak) nebo byla v průběhu vývoje z nábožensko-politických důvodů umírněna a negativní prvky ustoupily do pozadí. Není výjimkou, že původně démonické bohyně jsou dnes svými vyznavači vnímány bez negativních konotací, jako laskavé, mateřské božstvo, poskytující svým oddaným ochranu a spásu (*Kālī*, *Durgā*, atd.). Obecně platí, že většinový proud v rámci hinduismu má sklon problematické aspekty opomíjet, zlehčovat nebo jednoduše ignorovat, zatímco alternativní přístup naopak tyto aspekty považuje za důkaz suverenity, moci a kouzla bohyně. Moderní doba přináší nový zájem právě o alternativní aspekty kultů, a to jak v Indii, tak i v zahraničí. Vědeckou veřejnost zajímá především paradoxní existence, prolínání a přežívání těchto kultů v rámci většinového hinduismu a jejich role v komunitě. Pozornost a inspiraci však vzbuzují i u nejrůznějších filosofujících či feministických hnutí a různých náboženských aktivit.

Rozdělení bohyní na *saumyā* a *ugrā* má svoji, i když diskutabilní, relevanci. Povaha *ugrā-devī* totiž ostře kontrastuje s tradičním obrazem ženy v hinduistické společnosti a v případě reálných žen je považována za velmi nežádoucí. Proč není vhodné, aby se žena projevovala jako *ugrā*, jaký je vztah mezi kultem a skutečným postavením ženy v komunitě, jaký má bohyně vztah k mužským protějškům, božským či lidským? Tyto a podobné otázky zaměstnávají indology již po několik desetiletí, ale výzkumy v této oblasti rozhodně ještě nejsou u konce. Je potřeba další urychlené etnografické práce, neboť s modernizací Indie mnohé kulty a tradice nenávratně mizí. Řada textů zatím zůstává bez vědecké analýzy, překladu a povšimnutí v archivech a badatelé je nemají k dispozici. Rozhodně můžeme v této oblasti očekávat nové zajímavé objevy.

1.1.1. Archetyp démonické bohyně

Nyní se pokusíme blíže specifikovat předmět našeho zkoumání - archetyp démonické bohyně. Archetyp je myšlenkový konstrukt, vzor či symbolický model sdružující vlastnosti typické pro určitou skupinu, v tomto případě bohyní, které se v dané spojitosti vyskytují společně a opakovaně v průběhu historie. Jedná se o typ, který má zásadní význam v daném kontextu, a proto ho využíváme k uchopení a porozumění zkoumaného problému. Neměl by být pouhým vnějším konstruktem, nýbrž odvozovat se od kategorií běžně užívaných ve zkoumaném prostředí. Co činí bohyni démonickou? Jaké vlastnosti by měla mít, jaké epitety jsou pro ni nejčastější, v jakých oblastech působí a s čím je spojována? Odpovědi na tyto otázky nemohou být jednoznačné, archetyp připouští množství variací, které se v mnohých detailech liší. Jmenujeme proto některé okruhy vlastností přisuzovaných démonickým bohyním:

- divoká, nezkrotná, suverénní a nezávislá (na mužském protějšku)
- děsivá, hrůzu nahánějící, nevyzpytatelná (zjevem i aktivitami)
- spojená s násilím (v mytologii i v kultu), trestající, přijímající krvavé oběti
- ovládá nadpřirozené schopnosti, magii, čarodějnictví, léčitelství, atd.
- garant iniciace, transformace, destrukce
- asociace se zvířaty, přírodními jevy, magickým místem, časem a prostorem
- asociace se sexualitou a plodností

1.2. Identita

Dalším problémem je nestabilní identita bohyní. Často se nám dochovala pouze jména a i ta jsou pod tlakem teologických spekulací přiřazována k jiným bohyním, s nimiž splývají, nebo se stávají jejich pouhým aspektem. Z taktických důvodů se často prosazovala myšlenka, že všechny bohyně jsou ve skutečnosti jednou jedinou Bohyní (*Devī*) a ostatní bohyně jsou pouze jejími aspekty, vlastnostmi, silami, podobami, atd. Tento postup totiž umožňuje zajistit hierarchicky nadřazené postavení významné hinduistické bohyně, nad bohyněmi neárjovského původu, nebo naopak zvýšit prestiž lokální bohyně, která tímto získá vyznavače i mezi většinovými hinduisty. V neposlední řadě je pro řadu moderních hinduistů přitažlivé uctívat univerzální princip, bohyni matku (*Devī, Mā*), kterou lze pojmout mnoha

různými způsoby a na mnoha úrovních s pocitem, že se jedná o jediný, nejvyšší všeprostupující princip vesmíru, který se projevuje v nesčetně formách odpovídajících rozmanitosti světa. Takto pojatá bohyně může uspokojit potřeby jak kmenových obyvatel, tak i intelektuální vrstvy, ovlivněné západní kulturou. Nejednoznačnost spočívá též v odlišných kontextech, ve kterých se bohyně objevuje.

1.3. Démoničnost

Démoničnost bohyní se projevuje nejrůznějšími způsoby. Obvykle s gustem zabíjejí, šíří nemoci a způsobují katastrofy. Pouhý pohled na ně vyvolává hrůzu a děs. Lehce se rozčílí a jejich hněv dokážou utišit pouze krvavé oběti, nebo rituálně nečisté obětiny (alkohol, krev, sex, sebepoškozování, atd.). Idea oběti v sobě nejčastěji zahrnuje násilí. Nejde jen o to uspokojit bohyni, ale zřejmě i nabídnout adekvátní cenu za osobní požadavek vyznavače. Většinou je destruktivní stránka vyvažována i stránkou kreativní, transformativní a regenerační. V tomto ohledu bohyně reflektují dualitu přírody, cykly života a smrti. Regenerace nutně předpokládá nejprve destrukci. Na jedné straně bohyně způsobují nemoci, na druhé straně vládou léčivými silami. Vyžadují krvavé oběti, ale svým vyznavačům předávají požehnání a údajně i zvláštní schopnosti. Démoničnost musí být též chápána ve smyslu přesahu do nadpřirozena. Podobně jako řecký „daimón“, od něhož se toto označení odvozuje, jsou *ugrā-devī* mocné božské či polobožské bytosti či duchové, které vládou magickými schopnostmi.

Ve srovnání se *saumyā-devī* jsou démonické bohyně spíše uctívány regionálně (výjimku tvoří *Kālī* a *Durgā*). Co se týče vzhledu, antropomorfická vyobrazení bývají doplňována zvířecími prvky, v barvách převládá černá a červená a téměř pravidelně se setkáváme s větším počtem očí (nejčastěji tří), duchovních atributů bohyně. Velmi častá je též nahota a vybavení nejrůznějšími rekvizitami, které asociují boj nebo smrt (zbraně, lebky, mrtvolky, atd.). V původnějších verzích je evidentní erotická asociace a nezávislý status (neprovdané, panny, vdovy, atd.). Často mají vztah k dalším ženským postavám (sestrám, matkám, atd.) a vystupují ve skupinách. Uctívání zahrnuje krvavé oběti, rituály jsou často vázané na konkrétní dny kalendáře (žně, atd.) a na místa mimo civilizaci. Své oddané mají zejména mezi nižšími vrstvami společnosti a alternativními proudy hinduismu (tantrismus). V komunitách je kult udržován často orální tradicí.

1.4. Informační zdroje a metodologie

Obecně lze informace o náboženských kultech v Indii získat z následujících zdrojů: hmotné archeologické nálezy (sochy, malby, symbolické předměty, chrámy, atd.), texty (nápisy, védská literatura, epická, puránová, narativní, hagiografická, filosofická, theologická, lékařská, atd.), orální tradice a moderní kultura. V naprosté většině případů se nejedná o spolehlivé informace s vysokou výpovědní hodnotou, ale o nábožensky zabarvené fikce proměnlivé kvality – nejrůznější mýty, legendy, theologické traktáty, lidové příběhy, poučky z učebnic náboženského charakteru, atd. Rekonstrukce historického obrazu proto může být pouze přibližná. Navíc, velké množství materiálů pro badatele stále není k dispozici. Z obsahu dostupných textů však můžeme přinejmenším usuzovat na sociální realitu, motivy, souvislosti historického vývoje kultů.

Primárními zdroji ke kultu démonických bohyní jsou především védská literatura (samhity, bráhmany, áranjaky, atd.), tzv. grhja-sútry, dharma a artha-šástry, eposy (Mahábhárata, Rámájana), purány, nejrůznější lékařské spisy, učebnice a šilpa-šástry, beletrie, atd. Védské samhity, bráhmany, áranjaky a upanišady poskytují informace o období zhruba 1200-400 př. n. l., tedy z rané fáze vývoje kultu bohyní obecně. Další fázi vývoje pak představuje epos Mahábhárata, lékařské ájurvédské spisy, purány, klasická sanskrtská literatura, natja-šástra, šilpa-šástry či grhja-sútry, beletrie a tantrická literatura. Zkoumání primárních textů doplníme odbornou sekundární literaturou, zejména tam, kde nemáme originální texty k dispozici ani v překladech.

Jedním z hlavních metodologických problémů, kterému musíme při našem zkoumání čelit, je rozpor mezi pohledem vědeckého výzkumníka a pohledem věřících. Musíme si uvědomit, že studium jiné kultury je svým způsobem setkání dvou odlišných světů či systémů významů a porozumění nelze chápat jako výčet exaktních faktů, nýbrž vždy jako vzájemnou interakci. Badatel přistupuje k předmětu svého zkoumání vždy s nějakým předporozuměním, které vychází z jeho vlastní kultury a světonázoru, při popisu a rozkrývání významů, které nachází v jiné kultuře, používá kategorií, které mohou a nemusí odpovídat kategoriím, které užívají příslušníci zkoumané kultury, což může vést na jedné straně k neporozumění cizí kultuře, nebo naopak k odhalení významů, které si lidé sami neuvědomovali. Výběr kategorií, s jejichž pomocí se výzkumník pokouší uchopit zkoumané skutečnosti, by měl být velmi

citlivý a reflektovat jazykové a významové hry na obou stranách. Výzkumník musí být dobrým překladatelem. Zároveň by však zvolené kategorie měly odrážet výzkumníkův osobní zájem, proč se rozhodl studovat právě zvolené téma, jaké vidí souvislosti, závěry, atd.

1.5. Transkripce a transliterace

Díky přehlednosti a srozumitelnosti je v textu používáno české transkripce většiny sanskrtských jmen, specifických výrazů a názvů literárních děl. Pouze jména studovaných bohyní a některé důležité výrazy jsou uvedeny v mezinárodní standardizované transliteraci, a to kurzívou, aby je bylo možné snadno odlišit od zbytku textu. Transliterace neumožňuje české skloňování a navíc je díky složitému systému sanskrtských koncovek v čísle, rodu a pádu velmi komplikovaná pro zařazení do českého textu. Jsou ponechány v nominativu singuláru či plurálu, přičemž vždy je upřednostňována srozumitelnost (např. slova s koncovkou „ī“- *yoginī*, *asurī*, *piśācī*, atd. jsou vždy ponechána v singuláru, neboť jejich plurál by narušil srozumitelnost).¹ Ani transkripce do češtiny není bezproblémová. Například v otázce přepisu vokálů „o“ a „e“, které jsou v sanskrtu vždy dlouhé, napanuje transkripční shoda. V této práci je upřednostněn přepis s vyznačenou délkou „ó“, „é“. U některých názvů, zejména měst, však není jazykový původ pouze sanskrtský, a proto se mohou vyskytovat krátké vokály.² Velké potíže činí zejména přepis a skloňování jednotných či naopak množných čísel do češtiny, která má odlišný systém koncovek ženského a mužského rodu.

1.5.1. Tabulka přepisů

Dévanagarí	Transliterace mezinárodní	Transkripce do češtiny
अ	<i>a</i>	a
आ	<i>ā</i>	á

¹ I v hindštině se tato slova občas ponechávají v singuláru, i když jsou očividně míněny v množném čísle. Příkladem jsou nápisy u chrámů v Bérághátu či ghátu ve Váránasí (*causaṭh yoginī* = 64 jóginí). I v češtině se používá v množném čísle jóginí, pišáčí, atd.

² V textu se vyskytují prakticky pouze sanskrtské výrazy kurzívou, s výjimkou jediného hindského slova (*Mā*).

इ	<i>i</i>	<i>i</i>
ई	<i>ī</i>	<i>í</i>
उ	<i>u</i>	<i>u</i>
ऊ	<i>ū</i>	<i>ú</i>
ऋ/ ृ	<i>r̥</i>	<i>r</i>
ए	<i>e</i>	<i>é</i>
ऐ	<i>ai</i>	<i>ai</i>
ओ	<i>o</i>	<i>ó</i>
औ	<i>au</i>	<i>au</i>
क	<i>ka</i>	<i>k</i>
ख	<i>kha</i>	<i>kh</i>
ग	<i>ga</i>	<i>g</i>
घ	<i>gha</i>	<i>gh</i>
ङ	<i>ṅa</i>	<i>n</i>
च	<i>ca</i>	<i>č</i>
छ	<i>cha</i>	<i>čh</i>
ज	<i>ja</i>	<i>dž</i>
झ	<i>jha</i>	<i>džh</i>
ञ	<i>ña</i>	<i>ň</i>
ट	<i>ṭa</i>	<i>t</i>
ठ	<i>ṭha</i>	<i>th</i>
ड	<i>ḍa</i>	<i>d</i>
ढ	<i>ḍha</i>	<i>dh</i>
ण	<i>ṇa</i>	<i>n</i>
त	<i>ta</i>	<i>t</i>
थ	<i>tha</i>	<i>th</i>
द	<i>da</i>	<i>d</i>
ध	<i>dha</i>	<i>dh</i>
न	<i>na</i>	<i>n</i>
प	<i>pa</i>	<i>p</i>
फ	<i>pha</i>	<i>ph</i>
ब	<i>ba</i>	<i>b</i>
भ	<i>bha</i>	<i>bh</i>
म	<i>ma</i>	<i>m</i>

य	<i>ya</i>	j
र	<i>ra</i>	r
ल	<i>la</i>	l
व	<i>va</i>	v
श	<i>śa</i>	š
ष	<i>ṣa</i>	š
स	<i>sa</i>	s
ह	<i>ha</i>	h
:	<i>ḥ</i>	h
Hin.		
~	<i>ā̃</i>	nosovka nad <i>á</i>

2. Úsvit bohyně

O kultu bohyní v prehistorickém období před příchodem Áryů na Indický subkontinent máme poměrně málo informací, neboť se nám z něj dochovaly pouze hmotné artefakty a jejich interpretace je vesměs diskutabilní. Navíc, výzkum v této oblasti stále probíhá a je možné, že budoucnost ještě přinese něco nového. Na existenci kultu démonického typu bohyní v době před příchodem Áryů pak badatelé usuzují zejména z důvodu vývojových, tedy z nutnosti jejich existence před střetem s áryovskou kulturou, která suverénním, dynamickým bohyním příliš neholdovala.³ Výsledek tohoto střetu se stal bohatý a do dnešní doby se vyvíjející amalgám nejrůznějších kulturně-náboženských prvků a tradic, které se navzájem prostupují, ovlivňují a přetvářejí.

Nejstarší známky lidského osídlení v Jižní Asii sahají do období konce druhého glaciálu (půl miliónu let př.n.l.)⁴, ale teprve v neolitu a chalkolitu se setkáváme s artefakty, které svědčí o existenci kultu bohyně. Zejména kultury protoindické civilizace v povodí řeky Indu po sobě zanechaly značné množství artefaktů vyobrazujících ženské postavy. Výzkumy v této oblasti započaly až na počátku 20. století a zahrnují oblast od Makránského pobřeží až po Álámگیرpur východně od Dillí a od Rúparu v podhůří Himálaje po Bhagatráo při ústí řeky Narmady. Archeologové dospěli k závěru, že lidé zde žijící od přelomu 3. a 2. tisíciletí př.n.l. zhruba do 19.-18. století př.n.l. patřili k jediné tzv. harappské civilizaci, a to neárjovské. Mnoho badatelů se kloní k drávidskému původu obyvatel (Marshall, Heras, Konorozov, Parpola, atd.), ale ani tato hypotéza není uspokojivě doložena. Nezdařené pokusy o rozluštění písma na harappských artefaktech vedou k úvahám o národě nám dosud neznámého původu, který buď vymřel, nebo byl pohlcen vlnami přistěhovalců (Drávidů i Áryů).⁵

Artefakty svědčící o existenci kultu bohyně či bohyní v prehistorickém období:

a) Terakotové figurky

³ Ve védských sbírkách se setkáváme s bohyněmi v poměru k bohům nesrovnatelně méně často a jejich charakter je většinou benigní a jsou zcela podřízené svým mužským protějškům. Výjimku tvoří například *Nirṛti*, *Drugā*, *Caṇḍī*, které jsou zřejmě dokladem neárjovského vlivu na mladší část véd.

⁴ Viz Strnad (2003), str. 23.

⁵ Jako zcela pomýlené a ideologicky přemrštěné lze považovat názory indických nacionalistů (Amal Kiran, S. G. Talageri, Bál Gangádhár Tilak, atd.) o áryovském původu Harappské civilizace, tzv. „Out of India theory“ a o přítomnosti Áryů na indickém subkontinentě tisíce let před jejím vznikem.

Jednoznačně ženská postava s náboženským významem, různé typy a účely. Většinou interpretovány jako mateřské bohyně (naznačené těhotenství, děti v náručí), bohyně spojené s plodností (výrazné genitálie, tělesné proporce), magií, atp. Nálezy těchto sošek spadají jak do zemědělského venkova (Balúčistán), tak i do městských aglomerací (Mohendžodaro, Harappa, atd.) a liší se typově podle oblastí. Božský charakter je jim přisuzován na základě vzhledu. Mohou to být klasické „Venuše“, které známe z nálezů po celém světě, nebo nahé postavy se složitým účesem či šperky, případně s podstavcem, což svědčí o rituální užívání. Velké množství těchto figurek se našlo při vykopávkách v údolích Kvéta, Kulli a Zhob, často též s figurkami býků s abstraktním zobrazením ženského pohlavního orgánu (*yoni*) na čele, zřejmě emblémem bohyně (později symbol třetího oka). Démonický charakter lze prokázat jen velmi nesnadno. Někdy lze na něj usuzovat z výrazu obličeje (Zhob), z místa nálezu (pohřebiště, na lebce - Kulli), nebo díky asociaci s divokými zvířaty (tygr).⁶ Velké množství figurek bylo nalezeno též v městských centrech Mohendžodaru a Harappě, kupodivu téměř žádné v Kálíanganu, Lóthalu či Gudžarátu. Některé z nich mají po boku kalíšky se zbytky sazí, jiné na hlavě rohy či vysoké účesy, s velkou jistotou lze tedy tvrdit, že byly používány v rámci nějakého kultu. Zda se jedná o bohyni démonickou, však s jistotou říci nelze.

b) Steatitová či terakotová pečetítka

Do dnešního dne se jich našlo přes tři tisíce,⁷ mají čtvercový či obdélníkový tvar a někdy i otvory na provlečení šňůrky (aby mohly být nošeny jako amulet?). Kromě písma, které dosud nebylo rozluštěno, zobrazují množství scén (některé se dokonce opakují nebo jsou oboustranné), jež nám napovídají o kultu bohyně daleko více, než terakotové figurky. U některých scén lze spekulovat o divokém charakteru bohyně. Například tabulka z Harappy č. 649⁸ zobrazuje na jedné straně ženskou postavu vzhůru nohama, přičemž jí z lůna vyrůstá rostlina a vedle ní stojí dvě neidentifikovatelná zvířata tváří v tvář, jako by divoce tančila. Na reverzu je bohyně vyobrazena vsedě se zdviženými pažemi a rozpuštěnými vlasy. Poblíž stojí ozbrojený muž s napřaženou zbraní. Orgiastický charakter je zde evidentní. Scéna „dekapitace“ bohyně je poměrně častým motivem

⁶ Agrawala (1984), str. 30.

⁷ *Dějiny Indie* (2003), st. 31.

⁸ Agrawala (1984), obrazová příloha obrázek č. 46-47.

pečetítek. Dalším takovým motivem je bohyně „usazená“ ve stromě (pipal) a případně přítomnost divoké šelmy, s níž bohyně zápasí, nebo ji krotí (např. tabulka č. 23 či 357).⁹ Při vyobrazeních této scény se často objevuje větší počet dalších uniformních postav, hlavní postava však mívá na rozdíl od nich na hlavě rohy, srpek měsíce či něco jako trident (*triśūlaḥ*), což jsou důležité symboly božství známé též z pozdějších období. Vedlejší postavy se objevují nejčastěji v počtu sedm, šest, případně čtyři a jsou vyobrazené ve stoje, obvykle se drží navzájem za ruce a někdy dokonce mívají ptačí atributy. Číslo sedm (a jeho variování s šestkou) u těchto postav nápadně připomíná pozdější kult sedmi bohyní matek (*sapta-mātaraḥ* či *sapta-māṭṛkāḥ*) ze Rgvédy, puránové literatury, případně sedmi řek, sedmi sester, panen, hvězd, apod. v lidové tradici.¹⁰ Ptačí atributy zase odkazují na legendy o létajících mytologických bytostech označovaných jako *dākinī* či *yoginī*. Důležité je i místo nejčastějšího nálezů těchto artefaktů na pohřebištích, tedy souvislost s pohřebními rituály.¹¹

Zvláštní význam má též tabulka č. 430 z Mohendžodara,¹² která zobrazuje ženské božstvo s tygřím tělem a rohy na hlavě. Tabulka č. 606 rovněž zobrazuje božstvo ve stromě, sedm postav a klečící postavu, za níž stojí koza s lidským obličejem. Tato scéna je natolik rozšířená, že lze uvažovat o obecně známém mýtu. Ženskost postav je odvozována od zobrazení vlasů stažených do copu, suknice či náramků. Nicméně, pohlaví postav zůstává značně spekulativní.

c) Malba na keramice

Zejména keramika z pohřebišť odhaluje existenci kultu démonické bohyně v Harappě. Agrawala se například zmiňuje o fragmentech z urny, která zachycuje stojící bohyni s jednou rukou zdviženou a druhou se dotýká hlavy. Poblíž je dítě s rukama napolo zdviženýma, kohout a ryba. Bohyně má rozpuštěné vlasy a lze spekulovat o ptačích attributech. Podobných nálezů bylo učiněno velké množství, například v Nadatólí či

⁹ Ibid., obrázky č. 48-57.

¹⁰ Touto teorií je ve své disertační práci zabývá Yoshinori (1997).

¹¹ Např. pohřebiště H v Harappě, viz Agrawala (1984), str. 36.

¹² Ibid., str. 59.

Mahéšvaru¹³ Rozevláté vlasy, asociace se zvířaty, to jsou obvyklé atributy pozdějších démonických bohyní.

d) Skalní malby

Agravála se rovněž zmiňuje o vyobrazení zřejmě ženských postav připomínající sedmici bohyní stojících ruku v ruce, a to v lokalitě Són Bhadra, Bridžpur (Madhja-pradéš). Ovšem tyto nálezy jsou dle mého názoru opravdu velmi spekulativní.¹⁴

Archeologické nálezy odhalily existenci kultu bohyně samozřejmě i mimo oblast Harappské civilizace, ale z figurek a maleb nalezených v jiných oblastech (např. Dekán) nelze nic moc démonického vyčíst, snad jen v případě, že byly nalezeny na pohřebišti. Většinou se jedná o klasický typ „Venuše.“

¹³ Ibid., str. 36.

¹⁴ Sama jsem navštívila lokalitu se skalními malbami ve východním Rádžasthánu a o vědecké hodnotě jejich výzkumu jsem si neudělala zrovna nejlepší obrázek.

3. Védské náboženství

Civilizace poříčí Indu kolem 19. -18. století př. n. l. začala z neznámých příčin upadat a nakonec zanikla, vystřídána nebo asimilována civilizací jinou.¹⁵ Koncem 3. tisíciletí př. n. l. se ze Střední Asie do Indie dostávají pastevecké kmeny Áryjů s odlišnou kulturou a náboženstvím a následující tisíciletí je svědkem procesu intenzivní akulturace místního obyvatelstva. Výsledkem tohoto procesu se stala tzv. védská kultura, nazvaná podle nejstarších datovatelných písemných památek na jihoasijském kontinentu označovaných souhrnně jako védy. Tyto texty jsou velmi starobylé, jejich nejstarší jádro (Rgvéda) zřejmě vznikalo už v 19. - 16. století př. n. l., a stejně jako mladší védské sbírky (Sámavéda, Jadžurvéda, Atharvavéda) se po staletí předávala orálně.¹⁶ Jedná se o texty náboženského charakteru, a tedy významný zdroj informací o představách a myšlenkovém vývoji, které ovlivnily tvář védského náboženství a pozdějších hinduistických kultů.

Rgvéda je sbírkou 1028 hymnů na božstva rozmanitého charakteru, z nichž však nelze snadno rekonstruovat přehlednou védskou mytologii ani rituální praxi. Více informací, zejména o formě obětního rituálu, nacházíme až v Jadžurvédě a Atharvavédě. Bylo by značně iluzorní podléhat představě, že nám tyto texty mohou odhalit více, než pouhý střípek z celkového obrazu o náboženském životě Áryjů. Nicméně jejich rozbor je důležitý pro správné porozumění a rozkrytí souvislostí pozdějších textů a kultů. Nejprve tedy provedeme analýzu védských sbírek, případně dalších přidružených textů.

Z analýzy obecně vyplývá, že význam a počet bohů ve Rgvédě jednoznačně převažuje nad významem a počtem bohyní. Bohyně zde rozhodně nejsou v centru pozornosti, hrají spíše druhořadou roli (často pouze jako manželky významnějších bohů nebo jen jako gramatické protějšky bohů). Nyní se zaměříme na bohyně, u nichž lze předpokládat nějaké démonické atributy. Následující tabulka obsahuje seznam rgvédských démonických bohyní rozdělených podle klasického klíče na pozemská, atmosférická a nebeská božstva.¹⁷

¹⁵ První archeologické doklady o přítomnosti Áryjů na indickém území jsou zřejmě nálezy z pohřebišť v Méhrgarhu a Sibirí (2000-1900 př.n.l.) viz *Dějiny Indie* (2003), str. 39.

¹⁶ Díky důmyslnému systému memorace se uchovaly stovky let bez větších změn.

¹⁷ Tato nejstarší známá klasifikace rgvédských bohů na tři typy pochází od učenice jménem Jáska (asi 600 př.n.l.), který je takto rozdělil ve svém díle *Nirukta* (7.5) a tohoto rozdělení, byť s variujícím obsazením jmen, se drží většina badatelů dodnes. Mezi nebeskými bohyněmi nenacházíme žádné démonické postavy.

1. Pozemská (*pṛthivī-sthāna*): *Pṛthivī* (země), *Rātri* (noc), *Sarasvatī* (řeka), *Nirṛti* (rozklad, nemoc), *Arātī* (zášť), *Araṇyānī* (lesní bohyně), *Apvā* (druh nemoci), *sapta-mātaraḥ* (7 matek), *sapta-svasāraḥ* (7 sester), *apsarāḥ* (víly apsaras).

2. Meziprostoru (*madhyama-sthāna*): *Urvaśī*, *Saramā* (božská fena Indrova)

Většina bohyní, včetně těch nejvýznamnějších (jako jsou *Uṣā*, *Aditi*, *Pṛthivī*, *Sarasvatī*, atd.), má podle textů benigní charakter s výraznými mateřskými rysy. Nejčastěji jsou spojované s fertilitou a kosmologií. Ani bohyně spojené s obětním rituálem (*Iḍā*, *Bhāratī*, *Hotrā*, atd.) v sobě neskrývají nic démonického. Démonické rysy lze předpokládat snad jen u bohyní či polobožských bytostí, které nějak souvisí s temnými stránkami života (divočina, smrt, temnota, nemoc, zvířata, atd.) nebo nějakým způsobem připomínají pozdější známé archetypy (démonky, víly, matičky sestřičky, atd.). Bohužel texty o nich neposkytují příliš informací, některá jména jsou ve Rgvédě zmíněna jen jednou a o jejich povaze můžeme jen spekulovat.

Nejvýznamnější a bezesporu démonickou bohyní véd je *Nirṛti*. Už ve Rgvédě je jí věnován dokonce samostatný hymnus (RV 10.059). Z textů a ze zmínek v dalších hymnech vyplývá, že *Nirṛti* působí vyloženě démonicky a negativně, a to skrze rozklad, hněv, zbabělost, stáří a smrt, a proto je opakovaně vyzývána, aby „odešla někam jinam, daleko“, míněno mimo lidskou společnost,¹⁸ případně aby se vydala po stezce zlodějů a zločinců nebo zhubila ty, kdož nekonají oběti a nelisují sómu.¹⁹ Její jméno se vyskytuje rovněž v množném čísle²⁰, jako by šlo o kolektivní zlovolné bytosti. Pozdější védská literatura její obraz rozvádí ještě podrobněji a zmiňuje se o ní dokonce častěji než Rgvéda. V textu Černé Jadžurvědy (*Taitirīya-samhitā*) se *Nirṛti* dostává patřičné úcty, je srovnávána se mužskými bohy Savitarem i Indrou, spojována s bohem Varunou, Agnim i Vájuem (nejvýznamnějšími bohy véd), může nabývat všech možných forem a je jí prisuzována znalost všeho, co se rodí na tomto světě.²¹ Její specialitou bývá utahování smyčky kolem krku svých obětí, které pak metaforicky požírá. Potkat ji lze na zvláštních místech, například tam, kde se stýkají cesty (na křižovatkách),

¹⁸ RV 5. 041.17, 6.074.2, 7.037.7, 7.104.09, 10.036.2-4, 10.059, 10.076.04, 10.114.2.

¹⁹ Tedy k lidem naplněným zlem, lidem, kteří se skrývají před ostatními počestnými lidmi a nekonají své náboženské povinnosti. Śatapata-bráhmāna 7.2.1.

²⁰ Například RV 10.114.2.

²¹ JV (*Taitirīja-samhitā*) 4.2.5.2-4 a 1.2.3.2.

v přírodních propastech, prohlubních či štěrbinách, jež jsou považována za její obydlí.²² Smyslem obětí zasvěcených *Nirṛti* je zažehnání jejího zlovolného či smrtonosného působení a zároveň vyjádření úcty k její suverenitě. Při obětním rituálu jí bývá obětováno obilí na střep a jiho-západní stranu ohniště,²³ černá látka na černé kameny či tři černé cihly sušené na slupkách, tmavá drcená rýže v domě opuštěné ženy, ze zvířat jsou to pak holubi, sovy, zajáci nebo černé krávy (bez rohů, nemocné či s deformacemi).²⁴ *Nirṛti* je nakonec přímo identifikována s černou barvou, ohništěm se žhavými uhlíky, štěrbinami v zemi, atd. Velmi podrobný popis obětního rituálu pro uctění *Nirṛti* a jeho symbolický výklad podává Šatapata-bráhmana.²⁵ V mnohém se opakuje již to, co popisuje Černá Jadžurvéda. Na jiho-západní straně ohniště, jsou umístěny obětníkem tři černé cihly, které symbolizují zlo, nejlépe do přirozené jámy či štěrbin. Černá barva byla získána pečením na rýžových slupkách, které symbolizují *Nirṛti*. Stejným způsobem symbolizuje *Nirṛti* otvor v zemi. Na stejnou stranu ohniště jsou vhozeny následující předměty: sedátko, síť, zlatý plíšek na šňůrce a dva polštářky. S cihlami celkově osm předmětů, což podle védské magie čísel odpovídá osmi hláskám *gāyatrī*. Poté obětník do prostoru mezi ním a ohništěm, které symbolizuje lůno stvoření, vylije džbán vody, což ho má oddělit a zároveň ochránit před zlem. Po skončení rituálu odchází, aniž by se ohlížel zpět, nebo se jakkoli dotýkal použitých předmětů. Celý rituál má být podle bráhmány opakováním po vzoru božského aktu, kterým bohové na počátku rozehnali temnotu a zlo. *Nirṛti* je třeba tímto způsobem uctívat jako mocnou bohyni, neboť jen tak lze odvrátit její působení. Na tento rituál se měl obětník připravovat celý jeden rok.²⁶

Bílá Jadžurvéda se o *Nirṛti* vůbec nezmiňuje, zato Atharvavéda, nejmagičtější ze všech védských sbírek, její obraz ještě více rozvádí. Stejně jako ve Rgvédě je spojována zejména se smrtí, temnotou, nemocemi a démony. Její jméno se objevuje v magických formulích a zaříkadlech (např. při tvorbě amuletů), které mají ochraňovat před smrtí nebo naopak přímo působit proti nepřítelům či při zabíjení obětního zvířete. *Nirṛti* má svým obětem utáhnout

²² JV (TS) 5.2.4., ŠB 7.2.1.8.

²³ JV (TS) 1.8.1.

²⁴ JV (TS) 1.8.1, 1.8.9, 5.2.4, 5.5.18.

²⁵ Stavba oltáře pro *Nirṛti*, ŠB 7.2.1.

²⁶ *Nirṛti* je zde identifikována se zemí, zemskou úrovní existence (*gaṛhapatyā*), ohniště s lůnem, z něhož se rodí veškerý život. ŠB 7.2.1.

smrtonosnou smyčku, oprátku či jakési kovové okovy,²⁷ nebo naopak promptně opustit umírajícího, kterého už drží pevně ve svých spárech. Stojí tak po boku bohů smrti Jamovi a Mrtjuovi. Jedno ze zaříkadel spojuje *Nirṛti* s potratem. Společně s démonem Kanvou bohyně jakoby čeká na svou příležitost, a proto je třeba vzývat jinou bohyni (*Pṛṣṇī*), aby této události zabránila.²⁸ Šatapata-bráhmana zase spojuje *Nirṛti* se ženami, které (zatím) nebyly schopny porodit syna. Taková žena se považuje za posedlou, a proto je nutné provést rituál, který *Nirṛti* usmíří. Za tímto účelem se provede v domě ženy obřad, při němž se *Nirṛti* nabídne kaše uvařená z černé rýže, drcená nehty a přivolaný obětník rovněž porazí černou, nějakým způsobem deformovanou či nemocnou krávu, která je též považována za posedlou *Nirṛti*.²⁹ Často je *Nirṛti* spojována se zlým znamením, například v podobě přeletu černého ptáka (zřejmě havrana), houkáním sovy, atd. a zlými sny³⁰. V 16. knize Atharvavédy je dokonce považována za matku boha snů (*Svapna*). Velmi často je také zmiňována kolektivně v řadě s jinými démonickými bytostmi ženského rodu jako je *Arātī*, *Grāhi* či démonky *Pisācī*, atd.³¹ a obecně v pohřebních hymnech.³² Zajímavá je i zmínka o jejím vzhledu, neboť tato černá bohyně má mít zlaté vlasy (*hiranyakeśī*).³³

Další čistě zápornou postavou je bohyně *Apvā*. Rgvéda se o ní zmiňuje sice jen jednou, ale zato je jasné, že sesílá nějakou opravdu zlou nemoc.³⁴ V dalším hymnu z Atharvavédy je vysílána proti nepřítelům, aby se zmocnila jejich těl.³⁵ Agrawala mezi rgvédské bohyně řadí také personifikovanou zlomyslnost (*Arātī*), ale text Rgvédy tomu příliš nenasvědčuje a ani ostatní badatelé se o ní zde nezmiňují, jako o samostatné bohyni.³⁶ Pevnější individuální pozici získává až v Atharavavédě, kde je postavena po boku dalších zlovolných božských či polobožských bytostí, jako je *Nirṛti*, *Pisācī*, *Grāhi*, atd. a dávána

²⁷ Atharvavéda 3.4., AV 6.63, případně AV 6.124.

²⁸ AV 2.25. Zde je zajímavá dualita v působení obou bohyní.

²⁹ ŠB 5.3.1.13.

³⁰ AV 6.124, AV 7.64, AV 16.8.

³¹ AV 19.45.

³² AV 8.1 a 2.

³³ AV 5.7.

³⁴ RV 10.103.12. „Popleť smysly našich protivníků, zmocni se jejich těl a odejdi, ó Apvá!“

³⁵ AV 3.2.

³⁶ Např. RV 9.079.

do souvislosti se zlými znameními, smrtí, neštěstím, apod.³⁷ Jedno zaříkadlo ji ztotožňuje s *Nirṛti*, popisuje ji jako mladou, nahou dívku se zlatými vlasy, která přichází posednout lidi ve spánku a pohybuje se volně v prostoru.³⁸

Alakṣmī (neštěstí), zvaná též *pāpī* (zlá), *pāpiṣṭhā* (nejneštěstnější) či *ghorā* (krutá, zlá) je odvrácenou stránkou či sestrou laskavé bohyně *Śrī-Lakṣmī*. Rgvéda ještě tyto bohyně nezná, objevují se až v pozdějším díle *Śrī-sūkta* (dodatek ke Rgvédě). Její úsvit přichází teprve v Atharvavédě a bráhmanách. *Alakṣmī* zde vystupuje jako zlovolných duch či démon v mnohém podobný *Arātī*. Proto ji většina zaříkadel zahání. Často se vyskytuje v celých houfech jako zlomyslné divoženky, nejčastěji v počtu sto či sto jedna.³⁹ Po jejich boku jsou jmenovány další démonické bytosti ženského rodu a podobného ražení. Například *Lalāmī* (něco jako ježibaba), *Arātī*, *Araṇi*, *Rṣyapadī* (s antilopí nohou), *Vṛṣadatī* (volozubá), *Goṣedhā* (děsíč krav), *Vidhamā* (jako z páry), atd.⁴⁰

Pišáci (*piśācī* (sg.), *piśācyaḥ* (pl.)) tvoří významnou skupinu kolektivních démonických polobožských bytostí či duchů ženského pohlaví (existují i pišáčové mužského pohlaví). Ve Rgvédě se jméno *Piśāci* objevuje jen jednou,⁴¹ a to v singuláru s krátkou samohláskou na konci. Další samhity už o nich hovoří v plurálu. V Atharvavédě se s nimi setkáváme poměrně často po boku dalších zlovolných bytostí, ale i čarodějů a mágů obou pohlaví. Podle textů se mají pohybovat ve vzduchu, létat na obloze, můžou být dokonce neviditelné,⁴² vyvádět všelijaké nekalé kousky (např. ujídat potraviny), zářit ve vodě,⁴³ zamořit vesnice (nemocemi),⁴⁴ a proto se je magické formule snaží zahánět nebo dokonce zabít.⁴⁵ Bytosti typu *piśācī* mohou být dokonce krvelačné a hodovat na syrovém mase svých obětí (*kravyād*).⁴⁶ Z textů není jasné, zda se jedná o čistě nadpřirozené bytosti, nebo spíše o příslušníky nějakého neárjovského kmene. V mladších textech se značně přibližují lidem a

³⁷ AV 6.124, AV 12.2.

³⁸ AV 5.7.

³⁹ AV 7.115 či AV 1.18.

⁴⁰ AV 1.18.

⁴¹ RV 1,133,5.

⁴² AV 4.20.

⁴³ AV 4.20.9.

⁴⁴ AV 4.36.8.

⁴⁵ Zabít se dají probodnutím kovovým předmětem. AV 2.18, AV 1.16, AV 5.29.

⁴⁶ AV 5.29, AV 6.32, AV 8.2.

mohou se navzájem mísit. Džaiminíja-bráhmana například vypráví příběh o *piśācī*, kterou si vzal za ženu král Trjaruna a ztratil tak vnitřní sílu. Síla se mu navrátila teprve až poté, co ji nechal rituálně upálit.⁴⁷

Podobný přírodní charakter jako *piśācī* mají i další polobožské postavy Rgvédy, krásné nebeské či vodní víly a apsarasy (*apsarasāḥ*), jež vládou nadpřirozenými schopnostmi, povstávají z vod a bývají značně nevyzpytatelné. Za partnery mívají gandharvy (*gandharvāḥ*), podobné bytosti spojované s elementem vzduchu avšak mužského pohlaví.⁴⁸ Víla *Urvaśī* je asi nejznámější z nich. Jeden hymnus Rgvédy (*Urvaśī* a *Purúravas*, 10.095) varuje všechny muže před jejich zrádným charakterem s tím, že ženy a víly mají srdce nestálé jako hyeny.⁴⁹ Atharvavéda se zmiňuje o jejich povaze daleko detailněji. Mohou se pohybovat velice rychle, náhle se zjeví a stejně rychle i zmizí, často přichází ve trojicích.⁵⁰ Vyskytují se zejména poblíž řek, vodních nádrží, v mořích, ale i v mracích, blescích či hvězdách. Po nocích jsou slyšet jejich ječivé hlasy, milují hodovat na dobrém jídle, rádi hrají v kostky a můžou člověka i posednout.⁵¹ Krásné nymfy mají evidentně nebezpečnou, nevyzpytatelnou povahu. Na mnoha místech text varuje před jejich zlovolností a svody. Mohou člověka přivést k šílenství nebo ho dokonce i zabít.⁵² Některé hymny a zaříkadla je proto zapuzují, jiná je naopak přivolávají, aby pomohly např. se hrou v kostky, s odstraněním nepřátel, apod.⁵³ Často se vyskytují v celých houfech, nejčastěji po stovkách a bývají spojované se psovitými šelmami, jako svými přáteli a průvodci.⁵⁴ Některé hymny uvádějí dokonce i jejich individuální jména: *Guggulū*, *Pilā*, *Naladi*, *Aukṣagandhi*, *Pramandini*.⁵⁵

Kromě piśācī a apsaras se ve védských textech objevují ještě další skupiny démonek, například *rākṣasī*, ženské formy „prétů“, „bhútů“ a dalších méně významných skupin zlých duchů.

⁴⁷ Džaiminíja B. (3.94-6) in Bhattaccharyya, *Indian Demonology*, str. 39.

⁴⁸ Později se však objevují i *gandharvī*, ženské formy gandharvů, a tak se zdá, že apsarasy a gandharvové jsou různé typy bytostí.

⁴⁹ RV 10.095.15.

⁵⁰ AV 2.2.

⁵¹ AV 2.2, AV 6.118, AV 4. 37 a 38, AV 7.109.

⁵² AV 8.5.

⁵³ AV 4.37 a AV 6.118.

⁵⁴ AV 19.36 a AV 11.9.

⁵⁵ AV 6.118 a AV 4.37.

Zajímavou bohyní, o níž se zmiňuje Rgvéda, je slavná psí matka *Saramā*.⁵⁶ Za potomky jsou jí dva čtyřocí strakatí psi, kteří střeží vchod do říše boha Jamy, tedy do říše mrtvých předků.⁵⁷ Bohužel Rgvéda více informací o *Saramā* neposkytuje, ale mladší védská literatura ji zná jako svatou matku psů, nebeskou fenu. Lze jen spekulovat o její původní povaze, každopádně její asociace se smrtí a psi ji kvalifikuje mezi horké kandidáty na démonické bohyně védského období.⁵⁸ Se psy a šakali jsou asociovány i další démonické ženské postavy védské literatury (s rozpuštěnými vlasy a ječivým hlasem), v Atharvavédu se s nimi setkáváme jako doprovod boha Rudry.⁵⁹

Částečně vykazují démonické rysy i védské bohyně *Sarasvatī*, *Rātrī* či *Araṇyānī*.

Sarasvatī, ačkoliv většinou benigní mateřská bohyně ztotožňovaná s dnes již zaniklou řekou, je v některých verších Rgvédy vzývána též jako ničitelka těch, kteří spílají bohům, a démona chaosu, hada Vrtry, což je většinou úkolem boha Indry.⁶⁰ Archetyp bohyně, jež suverénně poráží zlé demony a nepřátele, je široce rozšířený fenomén hinduismu (bohyně jako *Kālī*, *Durgā*, *Cāmuṇḍā*, atd.).

Podobnou narážku nacházíme též u lesní bohyně *Araṇyānī*, které je věnovaný dokonce samostatný hymnus.⁶¹ Už to, že bohyně setrvává v divočině a nikoliv v civilizaci, spojení s divokými zvířaty a rostlinami, ji značně odlišuje od typických védských bohyní a patriarchální společnosti starověkých Árijů. Jeden verš o ní dokonce říká: „Bohyně nikdy nezabíjí, pokud nenarazí na vražedného nepřítele.“⁶² *Araṇyānī* připomíná divoké lesní bohyně z lidových tradic po celé Indii uctívané dodnes.⁶³ Na rozdíl od většiny lesních božstev (*vana-devatāḥ*) jde však o bohyni individuální.

Rātrī, personifikovaná noc, má ve Rgvédě dvě tváře. K té pozitivní, jasné hvězdné noci, se lidé uchylují pro ochranu během noci před vlky, zloději, atd., představuje světlo v temnotě, krásu a nesmrtelnost. Druhou tvář jsou negativa noci, některé verše ji popisují

⁵⁶ RV 10.014.10.

⁵⁷ RV 10.014.10-11.

⁵⁸ Zoroastrismus či pársismus rovněž spojují psi se smrtí a vstupem do světa mrtvých.

⁵⁹ AV 9.2.

⁶⁰ RV 2.001.11.

⁶¹ RV 10.146.

⁶² RV 10.146.5.

⁶³ Kinsley ji přirovnává k *Yakṣī*, viz Kinsley (1998), str. 16.

jako neplodnou či ponurou a spojují s nebezpečnými nočními tvory.⁶⁴ Temnou tvář pak popisuje zejména 19. kniha Atharvavédy. Ve čtyřech hymnech je popisovaná jako *tamasvatī* (temná), *ramyā* (černá), *kṛṣṇā* (černá), *durgā* (nepřístupná) a vyzývána k tomu, aby již konečně odešla.⁶⁵ Dvojitá tvář, laskavá, mateřská a zároveň temná, nebezpečná, je rovněž významným aspektem určitého typu démonických bohyní, o kterých budeme hovořit později.

Naopak bohyně jako *Yamī* či *Rodasī* nemají ve Rgvědu překvapivě žádné negativní atributy, vystupují spíše jen jako partnerky svých božských protějšků (*Yama* – bůh smrti, *Rudra* -hrozivý). Snad jen jedna zmínka v Rgvědě popisuje *Rodasī* jako bojovnou a s rozpuštěnými vlasy, což by nasvědčovalo divokému charakteru.⁶⁶

Nyní se dostáváme ke zvláštnímu druhu bohyní, které vystupují ve Rgvědě většinou anonymně obvykle v počtu sedm, jako „sedmero matek“ (*sapta-mātṛkāḥ*), sester (*svasārāḥ*), panen (*kanyāḥ*) nebo dokonce řek (*sindhavaḥ*).⁶⁷ Tento motiv se opakuje často a v různých kontextech a zřejmě má spojitost s lidovými kulty, které jsou známy prakticky dodnes a i ve védském období měly démonický charakter. Ve Rgvědě jsou tyto bohyně spojované například s bohem Agnim, jako jeho jazyky, na jiném místě jde o svobodné sestry, které se společně starají o novorozence (RV 3.029.13), jindy jsou to čarodějky, které umí vyléčit uštknutí hadem (RV 1.164.3). Rozhodně nemají jasnou identitu.

Poněkud paradoxní je všeobecný odpor k magii a čarodějnictví ve védách. Mágové, čarodějové a kouzelníci jsou zde označováni jako játudánové, játudání, krtjákrtové, atd. a v zaříkadlech Atharvavédy bývají zapuzováni v jedné řadě s démony (rákšasy, asury, pišáčky, dásy, dasjuy, atd.), hady, zloději, vlky, nemocemi, kletbami, zlými sny a omeny či jinými monstry.⁶⁸ Tedy jako to nejhorší představitelné zlo. Samotná koncepce védského náboženství však má paradoxně silně magický charakter. Chápeme-li magii jako souhrn účelově orientovaných rituálních praktik a jednání, jejichž cílem je dosáhnout na základě specifických představ o kauzálních vztazích ve světě určitou výhodu či uskutečnit nějaký

⁶⁴ RV 1.122.2, 10.172.4, atd.

⁶⁵ AV 19.47, 48, 49 a 50.

⁶⁶ RV 1.167.4.

⁶⁷ Matky: RV 1.141.2, 9.102.4, atd., sestry: RV 1.164.3, 191.14, 7.066.15, atd., řeky (*sindhavaḥ*): RV 1.035.8, 2.012.3, 7.036.6, atd.

⁶⁸ AV 4.3., AV 14.18 či 19, AV 5.14. AV 7.23, za obzvláště podezřelé a nebezpečné jsou považované staré (flekaté) babizny nebo ženské s jedovatým jazykem. Negativita spojená s ženstvím.

záměr,⁶⁹ pak je védské obětnictví, vzývání bohů a zejména zařikávání v Atharvavédě typickým příkladem magického pohledu na svět. Výše popsany rituál k uctění bohyně *Nirṛti* a jeho symbolika je téměř učebnicovou ukázkou magických praktik a myšlení (oltář, obětiny, zařikání, symbolické předměty a jednání, atd). Styk s bohyní nebo předměty jí zasvěcenými či impregnovanými je rituálně znečišťující, podobné ovlivňuje podobné (magie homeopatická, kontagiózní), atd. Dalo by se obecně říci, že védy vědomě zavrhnou pouze magii „černou“, tedy takovou, jejímž cílem je poškozování druhých nebo praktiky, které nejsou v souladu s uznávanými praktikami véd, tedy magii praktikovanou místním neárjovským obyvatelstvem. Ovšem některá zařikadla Atharvavédy nepůsobí zrovna mírumilovně, zejména ty o likvidaci nepřátel ve válce, lásce, apod.

⁶⁹ *Filosofický slovník*, Nakladatelství Olomouc, Olomouc 1998, str. 253.

4. Vývoj kultu démonických bohyní v rámci hinduismu

Severní Indie je na přelomu letopočtu a v prvních šesti či sedmi stoletích svědkem rozmachu kultu nejrůznějších typů bohyní a zároveň se formuje dodnes mocný proud uctívání tzv. Velké Bohyně (*Mahādevī*). Lidové bohyně se vynořují z neárjovského substrátu a vstřebávají do hlavního proudu rodícího se hinduismu. Bohužel informačních zdrojů k tomuto období opět není k dispozici dostatečné množství, abychom si mohli vytvořit ucelenější obrázek o celém spektru a vývojových tendencích v náboženském životě všech společenských vrstev. Je však jasné, že dochází k intenzivnímu míšení kultur a roste tendence asimilovat a zároveň přetvářet lidové kulty nebo jejich prvky.

4.1. Informační zdroje: archeologické nálezy a literatura

Tiwari k tomuto období stanovuje jedno obecně platné pravidlo: „Čím primitivnější formu bohyně má a čím blíže je nevzdělaným masám, tím menší je pravděpodobnost, že se s ní setkáme v literatuře nebo vyšší umělecké tvorbě.“⁷⁰ Je třeba mít na paměti, že v literatuře se objevují především populární bohyně, jejichž kult prodělal určitý vývoj směrem k vyšší sofistikovanosti, přerostl regionálně a s největší pravděpodobností došlo k výrazným změnám jeho podoby, aby společensky vyhovoval. Na druhé straně máme archeologické nálezy nesčetných terakotových figurek, reliéfů či plaket, jež zobrazují často bezejmenné, avšak již značně standardizované a ikonograficky rozlišitelné bohyně bez bližšího historického zařazení a samozřejmě i možnosti rekonstruovat jejich kult.⁷¹

Datace a mnohem lepší zařazení do kontextu nám umožňují až kamenné sošky, popřípadě nápisy či mince. Zde také můžeme již s jistotou identifikovat démonické bohyně. Například nápis z raného kušánského období z okolí Mathury hovoří o bohyni *Āryavatī*⁷² nebo z pátého století máme dochovaný nápis Gangdháry (Madhjadpradéš), který hovoří o

⁷⁰ Tiwari (1985), str. 1.

⁷¹ Jedná se často o vyobrazení nahých bohyní typu „Venuše“, „Babo“, atd. s hrubě naznačeným tělem, někdy pouze torzem a zvýrazněným přirozením (často se skrčenýma nohama), očividně sexuální symbolika. Datace spadá většinou do prvních třech století našeho letopočtu, naleziště např. Bhítá (Uttarpradéš), Kosam (UP), Mathura, Nagardžunikonda, Alampur, atd. viz Tiwari (1985) obrazová příloha, str. 182-219.

⁷² Zřejmě jde o bohyni zvanou též *Āryavṛddhā*, *Āryā* či *Vṛddhikā*, známou též z Mahábháraty jako bohyni žijící ve stromech a požírající lidské maso. MB III, 220. Zmiňuje se o ní též Tiwari (1985), str. 21-22.

svatyni Matek (*mātaraḥ*), jejich spojení s démonkami *dākinī* či o rituálech prováděných v této svatyni.⁷³ Co se týče mincí a pečetítek z kušánského a guptovského období, identifikace konkrétní bohyně není příliš důvěryhodná, někteří badatelé soudí, že se může jednat o bohyně *Śrī-Lakṣmī*, *Durgā*, *Ambikā*, *Yakṣī*, atd.⁷⁴ *Durgā*, jedna z nejvýznamnějších démonických bohyní, která si našla cestu do klasického hinduismu, je například identifikována na základě toho, že zobrazená bohyně sedí na lvu (mince Čandragupty-Kumáradévi).

Primárním zdrojem informací pro toto období nám budou eposy Mahábhárata, Rámájana, purány, mahátmja/tantrické texty, lékařské spisy, beletrie, kroniky, lidové příběhy, atd. Sekundárním pak studie odborníků na toto téma. (Tiwari, Agrawala, Panikkar, Bhattacharyya, Kinsley, Joshi, atd.).

⁷³ Fleet, „*Gangdhar Stone Inscriptions of Vishvavarman*“ in Tiwari (1985) str. 41.

⁷⁴ Banerjea (1956), str.154-5.

5. Skupinové bohyně

Zajímavý fenomén a zároveň důkaz značného rozšíření kultu bohyní v tomto období představují jmenné seznamy (*nāmāvalī*). V indické literatuře a výtvarném umění se s nimi setkáváme velice často, někdy se jedná jen o pár jmen, jindy jsou vypočítávány doslova po stovkách. Dokazují nárůst asimilačních tendencí v nepřehledném terénu různých lidových kultů. V některých případech je evidentní snaha shlukovat bohyně podobného charakteru, jindy jsou však řazeny zcela mechanicky bez jakéhokoli smysluplného záměru. Individuální identita bohyní zůstává zachována většinou jen u méně početných skupin a u bohyní, která mají význam též jako samostatná božstva. Linie mezi démoničnem a božstvím se přitom často stírá.

Jeden z nejprehlednějších pokusů utřídit hinduistické skupinové bohyně do jednotlivých kategorií najdeme v článku indologa Teuna Goudriaana, který se tímto tématem dlouhodobě zabývá.⁷⁵ Následující kapitola vychází z jeho typologie, mírně upravené pro naše účely. Valná většina skupinových bohyní nese určité rysy démoničnosti, jako by samotná myšlenka převahy ženského prvku vyvolávala pocit nebezpečí a ohrožení.

5.1. Matky (*mātṛkāḥ*)

Skupinové démonické bohyně, obecně označované jako „matky“ či „matičky“ (*mātaraḥ*, *mātṛkāḥ*, *sapta-mātṛkāḥ*, *mātṛ-gaṇāḥ*, *loka-mātaraḥ*, atd.), jsou zřejmě v hinduistickém panteonu jedny z nejvýznamnějších. Nejstarší zmínky o nich máme již z prvního století našeho letopočtu, a to bez udání počtu či konkrétních jmen. Jejich charakterové vlastnosti bývají z počátku převážně záporné. S nástupem středověku se jejich počet standardizuje. Nejčastěji se vyskytují v počtu sedmi až devíti, případně šestnácti nebo dokonce přes dvě stě. V následujícím období již texty uvádějí jejich jména a bohyně bývají přiřazovány k mužským bohům hinduistického panteonu. Jejich zlovolné aspekty sice zůstávají, nyní však hrají i pozitivní, ochranou roli. Bohužel v jejich identitě a mýtech vládne značný chaos. Evidentně dochází ke směšování různých skupin či individuálních bohyní a jejich příběhů či oblastí působnosti. Na druhé straně byl jejich kult natolik populární, že

⁷⁵ Gourdian (1979), str. 65-66.

nezanikl ani v souboji s rostoucím kultem Velké Bohyně, který masivně pohlcoval lidové bohyně nebo je proměňoval k nepoznání.

Někteří autoři se sice snažili dokázat, že zmínky o „matkách“ můžeme nalézt už ve védské literatuře, ale první nepochybný popis těchto bohyní nacházíme až v Mahábháratě (její mladší části). Vyskytuje se zde hned několik seznamů těchto bohyní a ne vždy se jedná o stejné postavy. Například v Šalja-parvě (část MB) je to 92 bohyní v rámci poněkud chaotického mýtu o zrození boha Skandy-Kárttikéji.⁷⁶ Zcela jiný seznam v souvislosti s tímto bohem však nacházíme například v Matsja a Višnudharmottara-puráně. Verze v Mahábháratě je podle všeho starší a asi i původnější. Oba seznamy obsahují více než 350 jmen, některé z nich jsou dobře známé z védské literatury, jiné se jeví, jako čistě výtvořené *ad hoc*. Oba zdroje však líčí „matky“ jako démonické a krvežíznivé bytosti, bojovné a negativně působící na těhotné ženy a malé děti. Mahábhárata popisuje jejich dlouhé nehty a zuby či kadeře vlasů, převislé rty, ale zároveň i krásu jejich štíhlých tělesných tvarů, světlou pleť a zvláštní zlatou záři, která je obklopuje. Některé z nich jsou však temné, jako mraky nebo kouřové, jiné září jako slunce za úsvitu. Všechny jsou mladé, zdobené šperky, oděné do bílých šatů, mají v moci nadpřirozené schopnosti, jako například nabýt jakoukoliv formu silou vůle, přemísťovat se v mžiku oka nebo předat duchovní dar. Některé z nich mají nahoru vyčesané vlasy, oči žluto-hnědé až měděné či zelené, převislé břicho či prsa nebo dlouhé uši. Povahou jsou veselé, šarmantní, hlas připomíná zvuk „kokily“, mají velkou sílu, obratnost a statečnost, kterou poráží své nepřátele, jež se před nimi třepou hrůzou. Přebývají ve stromech, na volných prostranstvích (otevřené nebe), na křižovatkách čtyř cest, v jeskyních, na pohřebištích, v horách a pramenech. Bývají oblečeny do různých druhů oblečení a mluví různými jazyky. Počítají se údajně až na tisíce.⁷⁷

Tyto „matky“ je nutné odlišit od šesti matek zvaných *Kṛttikāḥ* (hvězdy souhvězdí Plejády), které ve stejném mýtu hrají roli náhradních matek a kojných boha Skandhy, zvaného též Kárttikéja.⁷⁸ Zmínky o matkách v Mahábháratě působí často značně zmateným dojmem, není jednoduché rozlišit, o kterou skupinu bohyní či bytostí vlastně jde. Například v Aranjaka-parvě (část MB) se nejprve hovoří o sedmi „matkách celého světa“ (*sarvalokasya mātaraḥ*), dcerách boha vnitřního žáru Tapase, které přichází za Skandou-Kárttikéjou

⁷⁶ Například *Prabhavaṭī*, *Viśalakṣī*, *Śrīmatī*, *Bahuputrīkā*, *Gopāṭī*, *Jayavaṭī*, atd.

⁷⁷ MB IX, 46.

⁷⁸ MB IX, 44.

s prosbou o to, aby se mohly stát dobrými a uctívanými matkami. Bůh s nimi má syna Šišu a zároveň je rozdělí na *śivā* a *aśivā* (benigní a démonické?). Text dokonce uvádí jejich jména: *Kākī, Hālimā, Mālinī, Vṛhālī, Āryā, Palālā a Vaimitrā*.⁷⁹ O kousek dále se zase hovoří o sedmi matkách boha Skandy, ale nyní jde o sedm zavržených manželek velkých „ršijů“ (zřeců), označovaných též jako *Kṛittikāḥ* (Plejády), které ho adoptují a zároveň požádají o zajištění vlastního kultu, jež má nahradit kult „starších matek“ (*loka-mātaraḥ*). Kromě toho jim zaslibuje děti do šestnácti let, tedy vládu nad jejich zdravím a životem.⁸⁰ Negativní působení na děti do šestnácti let nebo i foetus těhotné ženy je tu rovněž připisováno dalšímu typu zlovolných bytostí zvané *grahāḥ* o niž pohovoříme níže. Mahábhárata se rovněž zmiňuje o místech, na kterých se mají „matky“ uctívat (*mātṛ-tīrtham*), a doporučuje koupele na tomto místě, neboť zajistí ženě plodnost.⁸¹

Celkový chaos ohledně „matek“ v Mahábháratě nelze uspokojivě rozuzlit.⁸² Na základě kusých a zmatených informací obsažených v tomto eposu můžeme pouze potvrdit existenci kultů divokých démonických bohyní, které působí na děti do šestnácti let a bez ohledu na různost vlastních jmen bývají spojovány s mužským bohem Skandou-Kárttikéjou. Tyto bohyně-démonky je třeba si předcházet a uctívat, obětovat jim a předcházet jejich působení (očistné koupele, ochranné amulety, mantry, atd.). Zároveň text dokládá proces integrace lidových kultů pod křídla neobráhmanismu za cenu jejich hierarchickému podřízení hlavním bohům ortodoxního bráhmanismu. Pro neárjovský původ těchto bohyní svědčí například popis jejich fyzického vzhledu (tmavé), mají hovořit různými jazyky, žijí na periferii civilizace (hory, jeskyně, křižovatky, lesy, atd.), jsou spojené s divokými zvířaty, atd.

V postepickém období (od 5. století) popularita „matek“ v nejrůznějších textech jen roste. Dočítáme se o nich v puránách, profánních literárních, astrologických či lékařských dílech. Jejich počet a jména se stále více standardizují, ale liší se od seznamů z Mahábháraty. Dochází k jejich „domestikaci.“

⁷⁹ MB III, 217. Na jiném místě se však titulu „matky celého světa“ dostává řekám. MB VI, 9 nebo i kravám MB XIII, 16.

⁸⁰ Zajímavá je též zmínka o problému se sedmou bohyní (*Abhījī*), která má být nahrazena. Kolísání počtu šest a sedm. MB III 219.

⁸¹ MB III 83.

⁸² Pokus o systematizaci postav nabízí například Panikkar (1997), str. 35-6.

V rané puránové literatuře je o „matkách“ mnoho zmínek. Například Skanda-purána vypráví, jak bůh Indra zatne do boha Skandy svoji zbraň (*vajraḥ*) a ze Skandy se pak vynoří několik démonek, zde zvaných *śísumātarāḥ* či *vīrṣṭhakaḥ*, neboť odnáší nenarozené děti přímo z lůna.⁸³ Je jich sedm (*Kākī, Hālimā, Rudrā, Vṛṣabhā, Āryā, Palalā* a *Mitrā*). Tato verze je velmi podobná Mahábháratě, a tak se dá předpokládat, že byla z eposu převzata.

Zřejmě nejznámější mytologický výstup se „matkám“ dostává v textu Deví-mahátmja (část Márkandéja-purány).⁸⁴ V osmé kapitole je vyličen boj bohyně označované jako *Devī, Ambikā* nebo *Caṇḍikā* s démony (asury) pod vedením veledémona Raktabíji. Na bitevním poli se kromě bohyně pohybují také „matky“, které jí pomáhají v boji. Jejich jména jsou *Brahmāṇī, Narasiṃhī, Aindrī, Vaiṣṇavī, Kaumārī, Vārāhī* a *Maheśvarī (Śankarī)*.⁸⁵ Už se zdá, že to bohyně se svými pomocnicemi nezvládne, ale jakmile je na scénu přivolána *Kālī* (zde vzývaná jako *Cāmuṇḍā*), situace se okamžitě vyřeší. Každá kapka krve démona se promění v další tisíce ozbrojených démonů, jakmile dopadne na zem. *Cāmuṇḍā* je musí pozřít dříve, než k tomu dojde. Za současného bití od Čandiky a houfu „matek“ démon brzy vykrvácí. Bohyně se pak společně „opité“ krví démona vesele smějí a tančí. „Matky“ jsou stvořeny mužskými bohy, kteří z ústraní sledují počínání *Devī*. Jsou projekcí jejich vlastní *śakti* (síly, ženské energie). Jména i schopnosti „matek“ jsou rovněž odvozena od mužských bohů (*Brahmaḥ-Brahmāṇī, Śivaḥ-Maheśvarī, Kārttikeyaḥ-Kaumārī, Viṣṇuḥ-Vaiṣṇavī, Varāhaḥ-Vārāhī, Narasiṃhaḥ-Narasiṃhī, Indraḥ-Aindrī*). Další kapitola popisuje neblahý konec celého národa asurů (zvaných též dánavů), včetně jejich krále Šubhy a jeho bratra Nišubhy. Velké bohyně i „matky“ jsou vybaveny svými jízdními zvířaty a zbraněmi, které představují jejich sílu a zároveň symboliku.⁸⁶ Všechny jsou krvežíznivé, silné a mocné v boji. Svým nepřátelům se staví nebojácně a své mužské protějšky k tomu evidentně nepotřebují.

⁸³ Skanda-purána, Kaumáriká-khanda, 29, 174-8.

⁸⁴ Deví-mahátmja, kapitola 8,9 a10.

⁸⁵ Deví-mahátmja, 8.38-63.

⁸⁶ Deví-bhágavata-purána (5.kniha, 28 kapitola) str. 452. *Ambikā* – lev, *Brahmāṇī* – labuť, korále, kamandalu (dřevěná nádoba na vodu), *Vaiṣṇavī-Garuda* (posvátný pták *Viṣṇua*), žluté oblečení, lastura, disk, kyj a lotos, *Maheśvarī Śaṅkarī* – býk, půlměsíc na čele, had na rukou, náramky a trident (*triśūla*), *Kaumārī* – páv, vzhled jako *Kṛttika*, *Indrāṇī* – hromoklín, ozdoby, slon *Airāvata*, *Vārāhī* – vypadá jako bachyně, jezdí na přetovi (duch), *Narasiṃhī* – napůl lvíce. *Yamī* – hůl, buvol.

Velmi podobný příběh s menšími odchylkami najdeme i v *Devī-bhāgavata-purāṇē*⁸⁷ (5.28-9) a *Vāmana-purāṇē* (30). *Devī-bhāgavata* příběh rozvláčně rozvádí v několika kapitolách, někdy až nelogicky či zmateně navazující popisy a rozhovory svědčí o postupném vývoji představ a pojetí bohyní, které zde vystupují. Kromě bohyní *Ambikā*, *Caṇḍikā* a *Kālī* (*Kālikā*, *Cāmuṇḍā*), sedmi „matek“ zde vystupují tu a tam další bojovnice nebo pomocnice, například *Śivadūtī* (*śakti* či síla Bohyně, posel zpráv), *Yamī* (manželka boha smrti Jamiho), atd. Zajímavé je také dilema, které musí démoni při boji se ženami (velmi krásnými) řešit. *Devī-bhāgavata* zdůrazňuje převahu bohyní, navzdory tomu, že se jedná o „obyčejné“ ženy, jež by tradičně vůbec neměly být k boji způsobilé. Démoni vnitřně bojují s touhou po ženě a pudem sebezáchovy. Purána zachovává čest jak bohyním (nechává bojovat výhradně divoké bohyně hrůzného vzhledu), tak i démonům (přijímají svůj osud v boji, nikoliv porážku od ženy). Celou hororovou scénu bojiště pokrytého zkrvavenými kusy těl, krví a jízdními zvířaty démonů doplňují výjevy s divokými zvířaty (šakali, psi, vránami, supi, atd.), které přichází v doprovodu bohyní a „matek“ a požírají, co se dá. Přes ujišťování o principiální podřízenosti zúčastněných bohyní „nadřazeným“ mužským bohům, je více méně jasné, že „matky“ vystupují spíše jako prodloužená ruka velkých bohyní a v *Devī-mahātmja* jsou do *Devī* dokonce absorbovány.⁸⁸ Jednají dle vlastního uvážení a vůle, bez jakéhokoli zásahu ze strany bohů. Tato situace je ještě explicitněji vyjádřena ve *Vāmana-purāṇē*, kde „matky“ nejsou stvořeny bohy, nýbrž z jednotlivých částí těla bohyně.⁸⁹ Velkými bohyněmi těchto mýtů se budeme zabývat podrobně v kapitole o velkých samostatných bohyních hinduismu.

Žádná z verzí tohoto příběhu však nezdůrazňuje příliš individualitu jednotlivých „matek“. Vystupují ve skupině a mají více méně shodné charakteristiky. Naproti tomu v *Matsja-purāṇē* a *Śiva-purāṇē* vystupují v poněkud odlišném kontextu. Nejsou stvořeny ani bohem Skandou ani žádnou z bohyní, nýbrž bohem Šivou, a to za účelem odstranění démona jménem Andhaka, který podobně jako *Raktabīja* v předchozích puránách, dokáže proměnit každou prolitou kapku své krve v armádu svých dvojníků.⁹⁰ „matky“ jsou opět instruovány vypít jeho krev, a tím ho porazit, k čemuž je bůh nemusí dvakrát pobízet. Text uvádí dlouhý

⁸⁷ *Devī-bhāgavata-purāṇa*, 5. kniha, 27-32. Kapitola líčí bitvy, jež se účastní „matky“.

⁸⁸ DM 10,2-5.

⁸⁹ *Vāmana-purāṇa*, 30,3-9 a 55.6. Jména a jízdní zvířata jsou však nadále odvozována od mužských bohů. Rovněž je zajímavé, že po boku bohyně a matek bojují také bhútové a pišákové.

⁹⁰ *Matsja-purāṇa* 179.8-90, *Śiva P.* 7.4.127-183.

seznam jejich jmen, na jehož začátku stojí naše standardizovaná sedmice z předchozích purán.⁹¹ Konec bitvy je ozvláštněn epizodou, kdy krví opité a vražděním rozdivočelé bohyně neví kdy přestat a hodlají pokračovat v zabíjení, tentokrát lidí i bohů, a to i přes Šivův výslovný zákaz. Dokáže je zkrotit jedině podobná skupina divokých bohyní, tentokrát stvořených Narasimhou (inkarnace boha Višnu) na žádost boha Šivy. Jména matek v seznamu působí jako sbírka všeho, co autoři po Indii posbírali a ohodnotili jako démonickou ženskou postavu. Některé z nich (např. *Kālī*, *Cāmuṇḍā*, *Aditi*, ...) představují velké bohyně se samostatným kultem, jiné spadají spíše do kategorie démonek *bālā-grahāḥ* (*Śakunī*, *Revatī*, *Mukha-maṇḍikā*, ...) a další jsou zřejmě bohyně či démonky lokálních či lidových kultů většího či menšího významu (*Vaitālī*, *Menakā*, ...). Zajímavé je zařazení *Piśācī* a *Rākṣasī* (případně *Mahāsurī*), neboť se zde mísí označení skupinové a individuální. Z významu jmen lze též odvodit spojitost s démoničnem (krev, lebka, čern, duchové, sovy, smrt, atd.)

Další puránou, která se o „matkách“ zmiňuje (v počtu 64) je Váráha-purána.⁹² V této verzi jsou stvořeny bohyní jménem *Vaiṣṇavī*, a to v okamžiku, kdy během meditačního pobytu na hoře Mandara na chvíli ztratí koncentraci. Z rozrušené mysli vznikne houf krásných, ale divokých bytostí ženského pohlaví, které mají bohyni pomoci v boji s démony. Opět příběh na známé téma, jen s menšími odchylkami. Zajímavé je přiřazení jednotlivých „matek“ negativním lidským vlastnostem: *Yogeśvarī* – chtíč, *Maheśvarī* – hněv, *Vaiṣṇavī* – chamtivost, *Kaumārī* – připoutanost, *Brahmāṇī* – pycha, *Aindrī* – žárlivost, *Cāmuṇḍā* – neřest, *Vārāhī* – závist. Jména tří „matek“ figurují dále v mýtu o zrodu zvláštní bytosti zvané *Trikalā*, jež se zrodila při setkání očí tří bohů (Šiva, Višnu, Brahma), a poté se rozdělila na tři části: bílou – *Brāhmī*, červenou – *Vaiṣṇavī* a černou – *Raudrī*.⁹³ *Raudrī* je z nich očividně nejděsivější a v této puráně vystupuje i v dalších mýtech. Jakožto *śakti* (síla) boha Rudry (Šivy) je vyslána zlikvidovat asura vládce podzemí jménem Ruru, který porazil Indru (opět téma povolání bohyně vyřešit situaci, s níž si mužští bohové nevědí rady). Rozhněvaná bohyně vypustí z úst tisíce divokých bohyní, které zničí asurovo vojsko. *Raudrī* sama popraví asura a od té doby je

⁹¹ Seznam začíná jmény: *Maheśvarī*, *Brahmī*, *Kaumārī*, *Mālinī*, *Vāyavyā*, *Śākrī*, *Naiṣṭṛī*, *Saurī*, *Saumyā*, *Śivādūtī*, *Cāmuṇḍā*, *Vārunī*, *Vārāhī*, *Narasimhī*, *Vaiṣṇavī*, *Calaccihikā*, *Śatānandā*, *Bhagānandā*, *Picchilā*, *Bhagamālinī*, *Balā-cātibalā*, *Raktā*, *Surabhī*, *Mukha-maṇḍikā*, *Mātrnaṇḍā*, *Sunandā*, *Bidālī*, *Śakunī*, *Revatī*, *Mahāraktā*, *Pilapicchikā*, ... dále například: *Jayantī*, *Kālī*, *Mahākālī*, *Durbhagā*, *Karālī*, *Aditi*, *Diti*, *Grāmyā*, *Ulūkī*, *Kapālī*, *Vajrahastā*, *Piśācī*, *Rākṣasī*, *Caṇḍā*, *Vaitālī*, *Bhṛkuṭī*, *Bahuputrī*, *Menakā*, *Kāmarūpā*, *Maṅgalā*, ...

⁹² Váráha-purána, 27.1-43.

⁹³ Ibid., 90.11-44.

zvána *Kālarātri* či *Cāmuṇḍā* (stejně jako v *Dévī-mahātmja*).⁹⁴ Podobné téma nacházíme o pár kapitol dále, tentokrát je však povolána bohyně jménem *Gāyatrī*.

Zlovolný charakter „matek“ popisuje i *Bhágavata-purána*.⁹⁵ Při vypočítávání bytostí, které stvořil bůh Višnu, jsou „matky“ uvedeny po boku uragů, rákšasů, pišáčů, bhútů, asurů, nágů, jakšů, dákiní, vétalů, prétů a jiných zlovolných duchů Šivovy armády.⁹⁶ V této puráně se setkáváme opět s příběhem o malém Krišnovi, kterého chtěla otrávit jedem ve svých prsou démonka *Pūtana*. Pastýřky provádí rituál na ochranu dítěte a zahání při tom všechny zlovolné bytosti. Jmenované jsou vedle *mātaraḥ* také *dākinī*, prétové, bhútové, pišáčové, *Koṭarī*, *Jyeṣṭhā*, *Revatī* a další *bāḷa-grahāḥ*.⁹⁷

Dalšími upa-puránami, které se věnují „matkám“, je např. *Višnu-dharmottara-purána*. Popularitu „matek“ dokazují také občasné zmínky o těchto bohyních v další profánní literární tvorbě. Co se týče beletrie, *Bhásova Čárudata* a *Šúdrakova Mrčchakatika* (Hliněný vozíček) popisují zvyk obětovat „matkám“ na křížovatkách.⁹⁸ V *Haršačaritě* se hovoří o uctívání „matek“ mladými lidmi rituály spojenými s pálením těla pomocí plamene lampy,⁹⁹ a to v kontextu „temných“ praktik *Drávidů* (uctívání krev pijících bytostí). Rovněž je zde zmiňován chrám „matek“, v němž sídlí starý asketa.¹⁰⁰ V klasickém díle sanskrtské literatury *Kádambarí* královna *Vilásvatí* ve snaze porodit králi syna provádí všechny možné rituály a magické obřady, aby dosáhla svého cíle. Kromě přespávání v chrámu bohyně *Durgy*, provádění obřadů na křížovatce v kruhu, který načrtl sám král (14. noci ubývajícího měsíce), navštěvuje svatyně *siddhů* a „matiček“ (*mātaraḥ*) a koupe se v jezerech *nágů*.¹⁰¹ Před postavením jeviště doporučuje uctít „matky“ dokonce i *nátja-šástra*.¹⁰² V tomto případě však není jasné, o jaké bohyně se přesně jedná. V textu jsou zmiňovány jako *nātya-mātaraḥ* (*Brahmī*, atd.), tak i *nātya-kumārī*, jejichž jména nejsou totožná s puránami (*Sarasvatī*, *Dhṛti*, *Medhā*, *Hrī*, *Śrī*,

⁹⁴ Ibid., 96.1-33.

⁹⁵ *Bhágavata-purána*, 2,10,37-39.

⁹⁶ Ibid., 2,10,37-39 a 10.63,10.

⁹⁷ Ibid., 10.6.27-29.

⁹⁸ Kinsley (1998), str.155.

⁹⁹ *Haršačarita*, *Bānabhatta*, kapitola 5.

¹⁰⁰ Ibid., kapitola 3.

¹⁰¹ *Kádambarí*, *Bāna*, překlad C.M. Ridding, RAS, London 1896, str. 56.

¹⁰² Kinsley (1998), str. 155, nebo Tiwari (1985), str. 96-97, či Panikkar (1997), str. 61, a *Nátja-šástra* III.66.

Lakṣmī, Matī a Smṛti).¹⁰³ „Matkám“ se věnují i astrologické spisy, například *Brhatsamhita*¹⁰⁴ či další šilpa-śāstry jako *Aparādhitapṛcchā* či *Rúpamandana*. Většinou popisují jejich vzhled (ve shodě s *Dévī-mahátmjā*) a způsob jejich zobrazování.

Teologická tendence přisuzovat méně významným bohyním místo v ortodoxním panteonu jakožto aspekty Bohyně dala vznik skupinám, jako jsou *nava-durgāḥ*, *dasa-mahāvīdyāḥ*, *causaṭh-yoginī*, které jsou rovněž označovány jako matky!

Závěrem lze snad dodat, že mýty o vzniku a působení „matek“ v puránách mají více méně shodnou, zřejmě již standardizovanou podobu. Struktura zůstává stejná, mění se jen okolnosti a detaily. Představují *śakti* (potenciál) mužských bohů a slouží jako pomocnice významnější Bohyni (*Devī*) nebo jejímu mužskému partnerovi v boji s démony (asury). Prvním textem, který připouští nadřazenost bohyně a její nezávislost na mužských bozích (včetně „matek“) je *Dévī-mahátmja*. Literární tradice se však kupodivu vůbec neshoduje s kušánskou tradicí zobrazovaných *sapta-mātṛkāḥ*. Standardizace čísla sedm a kolektivní koncepce *śakti* je zřejmě spojená s procesem neo-brahmánizace a snahou navázat na védské heptády či přímo *sapta-mātṛkāḥ*.

Značně paradoxně působí evidentní nesourodost mezi literárními zdroji a archeologickými nálezy. Vyvolává dojem, že jde o odlišné tradice. Texty většinou neposkytují detailní popis ikonografického vyobrazení *mātṛkāḥ*. Na druhé straně, sochy byly využívány téměř výhradně k rituálním účelům a souvislost s některými texty může být velmi vzdálená. Identifikace soch, zejména těch z nejstaršího období, je stále velmi obtížná a v mnohém se badatelé ani neshodnou. Příčinou jest nedostatek datovatelného materiálu (absence nápisů), značné poškození nebo dokonce odstranění soch z původních nalezišť.¹⁰⁵ Další problém představuje značné typologické rozrůznění uměleckých děl, nekonzistence zobrazování a vlastní vývoj konceptu. Š. K. Panikkar, významný indický badatel na poli historie umění, se ve své práci o *sapta-mātṛkāḥ*,¹⁰⁶ pokouší systematizovat a kriticky zhodnotit dosavadní výzkumy svých kolegů a dochází k závěru, že s jistým omezením můžeme ikonografický vývoj rozdělit do třech po sobě následujících období a několika geografických oblastí (centrální Indie,

¹⁰³ *Nátja-śāstra* III, 8, 44 a 86-7.

¹⁰⁴ *Brhatsamhita* 57,56 a 59,19.

¹⁰⁵ Panikkar (1997), str. 62-3, připomíná několik datovaných nápisů, zmiňujících se o matkách: Talagunda (5.st.), Déogarh (6.st.), atd.

¹⁰⁶ *Ibid.*

Poganží, západní Indie a Dekánská plošina). Nejstarší období zahrnuje 4. – 6. století, nejstarší fázi zobrazování „matek“ na území Severní Indie. Podle jeho názoru můžeme hledat původ těchto ikon někde ve střední Indii (oblast tzv. Madhjadéše) na přelomu 4.-5. století. V podstatě už od počátku se setkáváme se dvěma typy, které se později navzájem prolínají. „Mateřský typ“ (označovaný též za kušánský) zobrazuje bohyně beze zbraní a jízdních zvířat (*vāhanam*), často s dětmi v náruči. Druhý „militantní typ“ se vyznačuje bojovným nalazením a zbraněmi v ruce (*āyudham*). První typ je logicky spojován s bohem Skandou-Kárttikéjou a historiky ztotožňován se sedmi manželkami ršijů (*sapta-ṛṣi-patnyāḥ*) či *Kṛttikāḥ*, neboť je jich sedm a mají u sebe dítě a páva (jízdní zvíře boha Skandy). Nálezy těchto bohyň máme z centrální Indie (Dhangaón, Mathura, Mahudi – Gudžarát), Udajgiri, atd. Militantní typ byl objeven například ve vesnicích Badóh a Pathari a kromě zbraní ho doplňují vyobrazení boha Šivy. Další dosud nejasný typ tvoří matky z Bésnagaru (dnes v muzeu v Gválióru a Dillí), které nezapadají do žádného známého konceptu. Celou situaci komplikuje nekonzistence vyobrazení jízdních zvířat či zbraní, způsob sezení, atd. Jistá standardizace je patrná v Rádžghati, Naharghati, Deógarhu, Nand-čandu, atd., ale až ze šestého století. V západní Indii jsou významné naleziště v Dévinímóri, Vartólu, Samaldží, ve střední Indii pak například v Elefantě.

Druhé období zahrnuje druhou polovinu 6. století a konce 7. století. V této době dochází k míšení dříve distinktivních typů a standardizaci: počtu na 7-9, zbraní (*āyudham*), jízdních zvířat (*vāhanam*), specifikací osobností bohyň, atd. V přechodném období se objevovaly ještě experimenty (Džagat, Samaldží, Mundéšvarí, atd.), které se nyní fixují a šíří dále po Indii (Ellóra, Bála Brahma, Mataria, Bhuvanéšvar, atd.). Skanda mizí, je nahrazován Ganéšou (umístěn zcela vlevo v řadě) a hlavní doprovodnou funkci získává Šiva- Kálabhairava (umístěn zcela vpravo v řadě). Někdy bohyně drží v náruči děti, mívají vícero rukou a hlav.

Poslední období zahrnuje 8. a 9. století, pokračuje standardizace a přidávání nových ikonografických detailů (např. *mṛgacarmam* – antilopí kůže u *Brahmāṇī*, prasečí hlava u *Vārāhī*, vyzáblé tělo *Cāmuṇḍā*, čtvero paží s gesty *abhaya* a *varada*, atd.). Regionální odchylky jsou velmi časté a působí ohromný zmatek, východní vliv tantrismu přisoudil například *Vārāhī* rybu a misku z lebky, taneční pozice bohyň, atd. V 9. století se desky s vyobrazením matek již stávají běžnou součástí chrámů všech možných hinduistických bohů.

5.2. Zlovolné démonky (*bāla-grahāḥ*)

Další skupinou bytostí ženského (někdy i mužského) pohlaví převážně zlovolného charakteru, jež mají vliv na vývoj malých dětí, jsou démonky nazývané *bāla-grahāḥ* (zlé démonky) zmiňované jak v Mahábháratě, tak především v puránách (Skanda, Vámana, Agni, Brahmánda, atd.), lidové literatuře (Gaudávaho, Haršačarita, atd.) a lékařských spisech (Sušruta-samhita, Kášjapa-samhita, Čaraka-samhita, Aštang-samgraha, atd.).

V Mahábháratě je jejich obraz poněkud chaotický, jsou totiž často ztotožňovány s *mātaraḥ* či *māṭṛ-gaṇāḥ*, s nimiž sdílí oblast své působnosti. V rámci mýtu o bohu Skandovi,¹⁰⁷ který „matkám“ zaručuje vliv na děti do šestnácti let a obřadní rituály k jejich uctívání, se dozvídáme také o zlých bytostech či démonech zvaných *grahāḥ*, stvořených z jeho vlastního těla a jaksi „přidělených matkám na výpomoc“ v jejich zlovolném působení na děti. Podle textu jsou jak mužského, tak ženského pohlaví a mají spadeno na novorozeňata. Z ženských bytostí je to *Śakunī* zvaná též *Vinatā*, *Pūtanā* je označovaná též za *rākṣasī* nebo *piśācī* jménem *Śīta-Pūtanā*. Mezi tyto démonky je překvapivě řazena i *Aditi*, která je zde ztotožňována s *Revatī*, a její zlovolný duch *Raivatā* vyvolává potraty. *Diti* je další v řadě, zde identifikována s *Mukha-Maṇḍikā*, která má údajně spadeno na dětské maso. Dále je jmenována *Surabhī* (spojení s hovězím dobyt看kem), která ve spojení se *Śakunī* polyká malé děti, a *Saramā* (psí matka), jež rovněž čas od času zabíjí nenarozený plod ještě v děloze. *Padapānām mātā* (matka stromů) má sídlit ve stromech „karaṇḍa“, *Kadru*, *Gandharvānām mātā* (matka gandharvů) a *Apsarasām mātā* (matka apsaras) se vetřou do těla těhotných žen a odnesou jim život z plodu, který se pak narodí jako nága (had). *Lohitasyodadheḥ kanyā* (dcera božstva rudého moře) je v textu identifikována s *Lohitāyanī* (bohyně z kadambových stromů) a označována též za Skandovu chůvu, *Āryā* je zde zvána matkou všech dětí.

Pūtanā je v Mahábháratě jmenována také v seznamech „matek“ a v obou eposech vystupuje v příběhu o malém Křišnovi. Snaží se božské dítě otrávit jedem ze svého prsu, ale Křišna naopak vysaje všecken život z ní. Démonka umírá, ztrácí své přestrojení jako půvabná mladá žena a nabývá své skutečné podoby – stará, ošklivá čarodějnice. V Rámájane přichází navíc v podobě supa.¹⁰⁸

¹⁰⁷ MB III, 219.

¹⁰⁸ Rámájana, Harivamša 62.

V Sabhá-parvě (MB) je také zmiňována démonka *Jarā*.¹⁰⁹ Váže se k ní příběh, kdy dvě sestry porodí každá polovinu dítěte a jeho deformované tělo zanechají na křižovatce. *Jarā*, která se živí krví a masem, se dítěte zmocní. Obě poloviny spojí a dítě daruje místnímu králi, za což se jí dostane výsady ve formě uctívání a svátku jí zasvěcenému.

Celkově působí text značně chaoticky, není vůbec jasné, do jaké kategorie můžeme uvedené bohyně zařadit. Nejprve se hovoří o *grahāḥ* či *mahāgrahāḥ*, *mātṛ-gaṇāḥ*, pak náhle o *mātaraḥ*, *kumāraḥ* nebo dokonce *kanyāḥ*. Jeden z veršů (MB III, 219, 35) všechny jmenované bohyně řadí mezi osmnáct *grahāḥ*, ale celkový výčet uvedených jmen nedosahuje osmnácti a u některých z nich jsou prezentovány výhradně pozitivní vlastnosti. Ke konci příběhu se setkáváme s tvrzením, že jejich negativní působení se vztahuje pouze na děti do šestnácti let, od šestnácti pak tytéž bohyně působí pozitivně. Mahābhārata též nepřiznává těmto bytostem nezávislost. Kapitola končí poněkud razantně ujištěním, že všechny ženské bohyně tohoto typu spadají pod nadvládu a kompetenci mužského boha Skandy. Obligátně se jim též přisuzuje záliba v konzumaci masa a alkoholu. Text nabádá k provádění zápalných obětí, rituálního omývání, k užívání mastí a dalším obětinám k uctění démonek. Tiwari ve shodě s Agrawalou zastávají názor, že tato část textu o *grahāḥ* byla do Mahābhāraty zařazena až v kušánském období.¹¹⁰

Některé ze jmenovaných bohyní známe i z jiných zdrojů či kontextů. Například *Revatī* (bohatá) jak v Mahābhāratě, tak v puránách vystupuje jako manželka Balarámy¹¹¹ a jako taková je zobrazována i v sochařském umění. V lidové tradici je však démonický charakter *Revatī* silně zakořeněn. V básni z konce 8. století Gaudāvaho, jejíž autorem je Vákpati, doprovází *Revatī* divokou démonickou bohyni *Vindhyavāsinī* (identifikována jako *Kālī*).¹¹² Téměř hororová scéna zahrnuje popis nočního hřbitova, děsivých zvířat (šakalů, černých včel, atd.), chrámu a krvavých lidských obětí této bohyni. Není pochyb, že v lidových představách tato bohyně dokonale splňovala archetyp krvežíznivé démonické bohyně. Na druhé straně, *Revatī* je 27. souhvězdím (*nakṣatram*) indické astrologie a na rozdíl například od *Jyeṣṭhā* (18.

¹⁰⁹ MB II, 16,40-17,5.

¹¹⁰ Tiwari (1985), str. 6.

¹¹¹ MB I, 211, Viš. P. IV.1.65.

¹¹² Gaudāvaho (prákr̥t), Vákpati, verš 329.

souhvězdí) má pozitivní význam.¹¹³ Zřejmě postupem času došlo ke splynutí několika postav v jedinou populární bohyni.

Jako *bāla-grahāḥ* jsou také v lékařských spisech označovány nejrůznější převážně zlovolné bytosti, jež negativně ovlivňují děti nebo vývoj plodu v těle matky. V Sušruta-samhitě, ajurvédském spisu snad ze 3. - 4. století, se s nimi setkáváme při léčbě nemocí, u nichž lze předpokládat nadpřirozený původ.¹¹⁴ Lékař podle něj musí k samotné léčbě přistupovat vždy s náboženským zaujetím. Nejprve provede rituály k uctění bohyní: recituje džapy (mantry specifické pro dané božstvo), provede obětní obřady a další rituály (obětuje věnce z červených květů, santalovou pastu, kurkumu, hořčičná semínka, ječmen, med, *ghī*, atd.), a to podle druhu bytostí, jež jsou za nemoc zodpovědné.¹¹⁵ Samhita rozlišuje několik druhů *grahāḥ*:

- *deva-grahāḥ* – (nebeské) vyžadují zápalnou oběť v chrámu, a to travu *kuśa*, svastiku, koláčky, *ghī*, slunečnice a kaši (*payasa*).
- *asura-grahāḥ* – (asurovské) vyžadují oběti ve vnitřním prostranství domu a ve večerních hodinách.
- *gandharva-grahāḥ* – (gandharvovské) vyžadují oběti venku při sročení lidí, a to víno a polévku z lesní zvěře.
- *yakṣa-grahāḥ* – (jakšovské) vyžadují oběti uvnitř domu, a to koláčky, krev, víno, etc.
- *pitṛ-grahāḥ* – (předků) vyžadují oběti na trávě *kuśa* a zároveň obětování květů mádhaví a kunda na březích řek.
- *rākṣasa-grahāḥ* – (rákšasovské) vyžadují oběti v temných opuštěných lesích nebo na křižovatkách dvou cest.
- *piśāca-grahāḥ* – (pišáčovské) vyžadují oběti vařeného nebo syrového masa v prázdné místnosti.¹¹⁶

Teprve když selžou primární rituály, musí lékař přistoupit k medikamentózní léčbě. Podle složitých receptur lékař vyrobí vonné tyčinky na vykuřování, masti na pomazávání a vtírání pod víčka, pilulky a prášky, oleje na pomazávání těla, atd. Základními ingrediencemi jsou kromě záplavy bylinek zejména kozí moč, žluč, chlupy, nehty a exkrementy z různých zvířat (ještěrky, munga, kočky, psa, šakala, supa, vrány, sovy, muly, ryby, atd.). Zajímavý je i

¹¹³ Odpovídá souhvězdí Ryb, vliv má mít ochranný a příznivý.

¹¹⁴ Sušruta-Samhita, 60, 21-35.

¹¹⁵ Ibid., 60,21.

¹¹⁶ Ibid., 60,22.

samotný výběr zvířat, neboť přesně odpovídají zvířatům spojovaným s démonickými bohyněmi obecně.¹¹⁷

Další kapitola téhož díla však uvádí jinou skupinu *GRAHĀḤ* (tentokrát mužských i ženských démonů), které odpovídají devíti nemocem postihujícím malé děti. Z ženských postav jsou jmenované *Śakunī*, *Revatī*, *Pūtanā*, *Andha-Pūtanā*, *Śīta-Pūtanā* a *Mukha-Maṇḍikā*.¹¹⁸ Démonky mohou podle textu nepozorovaně napadnout dítě, o které není dobře pečováno, o dítě, které je nečisté, nebo když se náhle poleká či rozpláče poté, co je pokáráno. V takovém případě je třeba dobře diagnostikovat zodpovědnou démonku a správným způsobem ji uctít.

Śakunī a *Revatī* například způsobují u dětí ochablost údů a podivný ptačí zápach, na kůži jim vytvoří vředy a pupínky, které postupně praskají a svědí, obličej zbrunátní, exkrementy zezelenají a kůže zežloutne, až zhnědne, vyskočí teplota a ústa se zanítí, dítě si neustále škrabe nos a uši.

Text doporučuje léčbu koupelí v bylinkách a klasické obětní artikly. Zajímavá je však mantra, která má být při tomto obřadu recitována, neboť obsahuje podrobný popis *Śakunī*: měla by mít ostrý zobák (*ayomukhī*), pozorné oči, které všechno vidí i na dálku (*durdarśanā*), tělo ozdobené šperky, hnědé divoké oči, velké tělo a břicho, špičaté uši a hlas, který svírá duši a měla by cestovat prostorem (létat).¹¹⁹ *Revatī* by měla být uctívána v chlévě, a to rýží, bílými květy, mlékem. Její mantra ji popisuje jako tmavé pleti, oblečenou a ozdobenou různobarevně, s dlouhými náušnicemi, vysokou, ohnutou a hrozného vzezření.¹²⁰

Pūtanā a *Andha-Pūtanā* také způsobují ochablost údů, ale zároveň nespavost, inkontinenci, zápach jako z vrány, zvracení, husí kůži a žízeň, odpor k mateřskému mléku, průjem, kašel, škytání, horečka, otoky, atd.

Pūtanā by měla být uctívána uvnitř prázdné místnosti vařenou rýží s rybou a masovými pudinky na talířcích zakrytých dalším talířkem. Mantra, která se při obřadu pronáší, opět odhaluje něco z charakteru bohyně. Její vlasy jsou jako dredy, nosí špinavé

¹¹⁷ Ibid., 60, 23-31.

¹¹⁸ Ibid., 27, 2-3, zbývající démoni jsou *Naigameṣa*, *Pitṛ-graha*, *Skanda-graha* a *Skandapasmara*.

¹¹⁹ Ibid., 30, 2.

¹²⁰ Ibid., 31, 2.

oblečení, ráda setrvává na opuštěných zrušovaných místech, má divoký výraz, je černá jako dešťový mrak a silně zapáchá.¹²¹

Andha-Pūtanā by měla být uctívána syrovým či vařeným masem a krví, a to na křižovatkách nebo uvnitř domu. Mantra ji popisuje jako děsivou, s hnědou kůží, holou hlavou a červenými ozdobami.¹²²

Śīta-Pūtanā a *Mukha-Manḍikā* zase způsobují vyděšenost, třas, koma, průjem a zápach po krvi, vystoupení žil na bříše, atd.¹²³ *Śīta-Pūtanā* by měla být uctěna rýží, kaší, vínem a krví a to na březích řek, kde přebývá.¹²⁴ *Mukha-Manḍikā* by měla být uctívána uvnitř chléva, rýží, pudíngem květinami, atd., neboť zde přebývá. Co se týče jejího vzhledu, měla by být krásná a schopná nabývat všech možných forem.¹²⁵

Postižené dítě má být obyčejně omyto a uloženo v čisté místnosti, na podlahu se rozsypou hořčičná semínka a neustále má hořet lampa s hořčičným olejem. Poté se přistoupí k obětování démonce: do ohně se za recitace mater vhazují ghí, různé substance, květiny, santalová pasta, a přítomní vzdávají úctu Krittikām a Skandovi, jakožto pánovi *grahāḥ* (*grahādhipatiḥ*).¹²⁶

I když je nejprve uváděn jako otec těchto bytostí Skanda, v 37. kapitole je původ *grahāḥ* přepracován. Stvořitelem je nyní jmenován Agni, Mahádéva, *Kṛttikāḥ* a Uma. *Grahāḥ* ženského pohlaví byly stvořeny z ohnivého principu bohyně Gangy, Umy a *Kṛttikāḥ*.¹²⁷ Dále se text zabývá otázkou smyslu a důvodu existence takových zlovolných bytostí. Sám nejvyšší bůh (zde Šiva) objasňuje existenci zla, zde páchaného na dětech, jako odvetu za nedodržování náboženských povinností jejich rodiči. Tím, že budou nuceni žádat o pomoc božstva, dojde k nápravě jejich nedostatků, vysvětluje autor.

Dalším ajurvédským spisem, který se podrobně zabývá působením démonických bytostí na pacienty je Kašjapa-samhita.¹²⁸ Celá jedna kapitola je věnována démonické bohyni

¹²¹ Ibid., 32, 7.

¹²² Ibid., 33,2.

¹²³ Ibid., 27, 4-12.

¹²⁴ Ibid., str. 34.

¹²⁵ Ibid., str. 35.

¹²⁶ Ibid., 27,15.

¹²⁷ Ibid., 37,2.

¹²⁸ Kašjapa-samhita (Vṛddha-Dživakīja-tantra), *Vṛddha Jīvaka*, ed. Hémarāja Sharma, Chaukhambha sanskrit sansthān, Váranasī, 3. vydání 1982.

Revatī (*revatikalpāddhyāya*),¹²⁹ která má v tomto spise daleko mírumilovnější podobu, než v *Suśruta-samhitě*. Text vypráví, jak bůh Skanda-Kárttikéja vysílá *Revatī* do boje s nezvladatelným vojskem asurů (démony, též řečenými rákšasy) vedených démonkou *Dīrghjīhvī* (dlouhého života). Asurové po požití nektaru nesmrtelnosti zůstávají neporazitelní rukou člověka, a proto se *Revatī* promění v lesní kočkovitou či psovitou šelmu (*śālāvrkī*, zřejmě šakal či cibetka) a démonku zabije. Hned poté se promění v bohyni *Śakunī*, rozmnoží se do nejružnějších forem a všechny demony porazí. Poražení asurové hledají úkryt v lůně lidském i zvířecím, schovávají se v ještě nenarozených plodech, ale *Revatī* je tam svým ostrým zrakem vždy odhalí. Znovu se promění, tentokrát v *Jāta-Hāriṇī*¹³⁰, která má v kompetenci usmrcování nenarozených plodů a malých dětí, zejména rodičů, kteří neplní své náboženské povinnosti. V celém textu je *Revatī* v podstatě totožná s *Jāta-Hāriṇī*, tu a tam se objevují i další jména, např. *Pilipicchikā*, *Raudarī*, *Vārunī*, atd. Není však jasné, zda se jedná o pouhé epitety, nebo o skutečně uctívané leč méně známé bohyně ztotožňované s *Revatī*.

Co se týče dalších informací o *Revatī*, text vypočítává tři typy bohyní-matek, forem *Revatī-Jāta-hāriṇī*, které vlastně reprezentují nemoci:

- *Sādhya* (léčitelných) 10 – *Śuśka-Revatī*, *Katambharā*, *Puṣpaghṛī*, *Vikutā*, *Parisrutā*, *Andaghṇī*, *Durdhrā*, *Kālarātri*, *Móhinī*, *Stambhanī*.
- *Yāpya* 16 – *Nākinī*, *Piśācī*, *Yakṣī*, *Āsurī*, *Kalī*, *Vārunī*, *Śaṣṭhī*, *Bhīrukā*, *Yāmyā*, *Mātangī*, *Bhadrakālī*, *Raudrī*, *Vardhikī*, *Caṇḍikā*, *Kapāla-Mālinī*, *Pilipicchikā*.
- *Asādhya* 8 (nevléčitelné).- *Vaśyā*, *Kulakṣayakarī*, *Punyajanī*, *Pauruṣādīnī*, *Sandanṣī*, *Karkotakī*, *Indravadvī*, *Vadvāmukhī*.

Některá jména jsou zcela neznámá, jiná představují bohyně poměrně významné, např. *Kālarātri*, *Mohinī*, *Śaṣṭhī*, *Caṇḍikā*, *Bhadrakālī*, *Kapāla-Mālinī*, atd., s nimiž se setkáváme ještě v dalších kontextech.

Další dělení přisuzuje *Revatī* jinou trojici forem, a to božskou, lidskou a zvířecí.¹³¹ Zřejmě podle možností inkarnace a také typů obětí, které si vybírá, případně ochraňuje.

Poněkud drsné zacházení a hodnocení se dostává nebohé rodičce, která má potíže v těhotenství. Za její zdravotní problémy podle autora může totiž její veliká hříšnost a

¹²⁹ Kaśjapa Samhita, str. 189 (437 strana skenu).

¹³⁰ *Jāta-Hāriṇī* je jménem i povahou velmi podobná dalším démonickým bytostem typu *yakṣī* nebo buddhistické bohyni *Hārītī*.

¹³¹ Kaśjapa Samhita, str. 194-5 (441-442 skenu).

zkaženost, za níž se musí pokorně kát. Mezi prohřešky jsou uváděny například příliš dlouhý spánek, přemíra jídla, odporování manželovi, samostatné rozhodování, smích, pláč, nedostatek náboženského zanícení, atd. Někdy za situaci nemůže jen rodička, ale i její špatní příbuzní, lidé se mohou od ní dokonce „nakazit“ i pouhou návštěvou domu, ve kterém bydlí. Za určitých okolností bohyně napadá i jiné lidi, než těhotné ženy, a to aktéry sexuálních hrátek na nevhodných místech (břeh řeky, jezero, prašné prostředí, prázdný chrám, atd.). Doporučená léčba je v podstatě totožná s uctíváním bohyně, podrobnosti obřadů však nejsou uvedeny.

V oslavném životopise Haršačarita (7.st.) existuje zmínka o *Jāta-Mātṛ-devatāḥ*, a to v souvislosti s porodem slavného krále (Harši). Je velmi pravděpodobné, že jde o bohyni identickou s *Jāta-Hārīṇī*, neboť jsou k ní přirovnávány staré chůvy a děti obklopující ve stoje rodičku. Pravděpodobně se všeobecně věřilo, že tato bohyně, společně s doprovodem dalších spřízněných bytostí dohlíží na správný průběh porodu.¹³² Negativní role bohyně se postupně mění v roli ochrannou. Jméno bohyně *Jāta-hārīṇī* se objevuje též na dvou místech v Márkandéja-puráně.¹³³

Nyní se dostáváme k puránám. S démonkami *bāla-grahāḥ* se zde setkáváme hned v několika puránách.

Agni-purána věnuje celou jednu kapitolu 38 *bāla-grahāḥ*¹³⁴ a vypočítává jejich jména, období a způsob působení, jakož i vhodné obětiny k uctívání. Většina z uvedených jmen se v Mahábháratě či ajurvédských spisech vůbec nevyskytuje, ale celkový koncept se zde zdokonaluje a propracovává. Každému dni, měsíci a roku po porodu dítěte je přiřazena jedna bohyně zodpovědná za jeho nemoci:

- Deset dní: *Pāpinī-grahī*, *Bhauṣaṇī-grahī*, *Ghaṇṭhālī-grahī*, *Kākolī-grahī*, *Harṣādhikā-grahī*, *Phaṭkāṛī-grahī*, *Muktakeśī-grahī*, *Śrīdaṇḍī-grahī*, *Urdhva-grahī*, *Mahā-grahī*, *Rodanī-grahī*.
- Dvanáct měsíců: *Pūtanā-samkulī-grahī*, *Mukuta*, *Gomukhī*, *Pīngalā*, *Lalanā*, *Pankajā*, *Nirāharā*, *Yamunā*, *Kumbhakarṇī*, *Tāpasī*, *Rākṣasī*, *Cañcalā*.
- Šestnáct let: *Pūtanā*, *Cañcalā*, *Yātanā*, *Rodīnī*, *Caṭakā*, *Cañcalā*, *Dhāvanī*, *Yamunā*, *Jātavedā*, *Kālā*, *Kalahamśī*, *Devadūtī*, *Balikā*, *Vāyavī*, *Yakṣiṇī*, *Muṇḍikā*, *Vānarī*.

¹³² Haršačarita, Bāna, překlad: E. B. Cowell and F. W. Thomas London: Royal Asiatic Society, 1897, 100-131, 4. kapitola. Viz http://www.jatland.com/home/The_Harsha_Charita_of_Bana/Chapter_IV

¹³³ Már. P. 51, 102-7 a 76, 6-27.

¹³⁴ Agni P. 298 (*bālagraharabālatantram*).

Nad všemi bohyněmi dnů vládne *Pūtanā* a nad roky *Sukumārikā*. Text se věnuje podrobně příznakům nemoci a podobně jako ajurvédské spisy předepisuje léčbu spolu s náboženskými obřady pro uctění jmenovaných bohyní. Hodnověrnosti a váženosti se textu dodává také tím, že je vkládán do úst samotnému bohu Agnimu. Zajímavý je i konec kapitoly, neboť v případě podezření na útok *bāla-grahāḥ* doporučuje obrátit se na bohyni jménem *Cāmuṇḍā*.¹³⁵ Jde o velmi svébytnou postavu známou jako jednu z oblíbených sochařských vyobrazení „matek“ i samostatnou bohyni (spojovanou se smrtí) s kultem rozšířeným dodnes po celé Indii.

Brahmānda-purāna považuje dcery démona Baliho *Pūtanā*, *Śakunī*, *Tāmasī*, *Revatī*, atd. za démonky typu asurů případně rákšasů.¹³⁶ Skanda je uveden jako vůdce těchto *bāla-grahāḥ*.

Rituály spojené s vyháněním či obětováním zlovolným bytostem, které ovlivňují děti, jistě souvisí s lidovými pověrami, jak je zachycují také grhja-sútry. V Páraskara-grhja-sútře se opět setkáváme s hořčičnými semínky a rýží, jako ohňovými obětinami a dalšími rituály na zahánění nejrůznějších démonů (i mužských), u nichž se předpokládá, že by mohli narozené dítě ohrozit. Opět je jmenována *Saramā* (psí matka) a démon Kumára, přichází také v psí podobě.¹³⁷ V Hiranjakéšin-grhja-sútře je popsán téměř stejný rituál, matkou „psího démona“, je zde *Saramā* a na jiném místě *Dulā* (jméno jedné z *Kṛttikāḥ*).¹³⁸ Přesto většina zlovolných bytostí spojených s dětmi a nemocemi v těchto spisech není ženského, nýbrž mužského pohlaví. Jeden z nich *Upaśruti* se během dalšího vývoje proměnil v bohyni s věšteckými schopnostmi.¹³⁹ V Mahábháratě tato bohyně pomáhá *Indrāṇī* najít schovaného Indru.¹⁴⁰ V próze Kádambarí královna Vilásvatí vysílá své dvorní dámy pro radu právě k *Upaśruti*.¹⁴¹

¹³⁵ Například recitací manter se jménem *Cāmuṇḍā*.

¹³⁶ Brahmānanda P. 3.43 a 3.44.

¹³⁷ Paraskāra-grhjasūtra, sacred texts a sanskrt I.16.23-24.

¹³⁸ Hiranjakéšin- grhjasūtra II.2.7. V Rámájaně je zmiňována *Saramā* jako dcera krále gandharvů Šailuše a manželka démona Vibhišana. Zřejmě nejde o identické postavy. Rámajana 7.11-12.

¹³⁹ Paraskāra-grhjasūtra, I.16.24.

¹⁴⁰ MB V.13.24-25, 14.1-4.

¹⁴¹ Kádambarí, Bāna, ed. Parab, str. 146.

5.3. Démonické bohyně spojené s přírodou

Uctívání stromů a rostlin má v Indii dlouhou historii už od dob civilizace údolí Indu, přes védské hymny až po nerůznější lidové kultury současnosti. Bohyně či bytosti spojované se stromy bývají většinou ženského pohlaví a benigního charakteru. Víra v takové, lidem příznivě nakloněné bytosti, je v Indii velmi rozšířená a nejčastěji bývají označovány jako *vana-devatāḥ*, božstva lesů a zahrad, atd. Zmínku o kultu démonické varianty těchto bohyní nacházíme už v Mahábháratě.¹⁴² Ti, kdož touží po potomstvu, by měli uctívat bohyně, které sídlí ve stromech, pojídají lidské maso a říká se jim *vṛddhikāḥ* (*Vṛkṣakāḥ* či *Vṛkṣikāḥ*). Na jiném místě Mahábháraty je zmiňována *Ārya-vṛddhā*,¹⁴³ (*Āryā*, *Āryavartī*, atd.) *bāla-grahāḥ* s podobnými funkcemi jako védská *Aranyāṇī*. Je možné, že se jedná v podstatě o stejnou bohyni či bohyně.

Uctívání bohyní spojených s horami je rovněž velmi rozšířené (*Haimavatī*, *Pārvatī*, atd.). Vyloženě démonický a nebezpečný charakter má zejména bohyně *Vindhyavāsīnī*. (viz samostatné bohyně).

Kromě hor jsou pro hinduisty posvátné i řeky a veškeré vodní plochy. V lidovém prostředí pak existují kultury často i zlovolných démonek spojených s vodou.

V eposech se setkáváme s velkým počtem démonických bytostí mužského i ženského pohlaví, kteří mají dokonce svou hierarchii a nejrůznější podskupiny (např. asurové, dánavové, daitjové, rákšasové, játudhánové, pišáčové, gandharvové, jakšové, apsarasy, nágové, bhútové, prétové, démonická zvířata, ptáci a další entity). Jasnou dělicí čáru mezi jednotlivými druhy však nelze přesně načrtnout, texty je často navzájem ztotožňují (zejména asury, pišáče, játudhány, jakše a rákšasy), navíc se mohou mezi sebou ženit a vdávat (případně s bohy i lidmi). Rovněž již neplatí, že by měli bez výjimky zlovolný charakter. Dochází k jejich většímu polidštění, někdy dokonce pomáhají hinduistickým hrdinům. V Rámájaně vystupuje například *rākṣasī Kalā* nebo *Trijatā*, které se snaží ochránit unesenou Sítu v Rávanově zajetí.¹⁴⁴ Někteří démoni mají i v očích Áryů velkou úctu. Představy o původu a povaze těchto bytostí silně oscilují mezi božstvím a lidstvím. Některé mýty v nich vidí téměř bohy, něco jako padlé anděly (díky pýše či aroganci) se zbytky nadpřirozených schopností,

¹⁴² MB III, 220,16.

¹⁴³ MB II 219,40.

¹⁴⁴ Rámajana 5.37.11.

jiné o nich hovoří spíše jako o příslušnících jiných kmenů, neárjovských nebo dokonce i árjovských, kteří se pouze odchýlili od správného způsobu provádění rituálu.

Asi nejvyšší příčku na pomyslném hierarchickém žebříčku tvoří asurové, či asurky (*asurī*). Mahábhárata i Rámájana líčí zevrubně jejich genealogie, které po mateřské linii začínají bohyní *Diti*, *Danu*, *Siṃhikā*, *Tāmrā*, *Kadru*, *Surasā*, *Vinatā*, atd.¹⁴⁵ Velmi často dochází k druhoému mísení, např. *apsarasa* jménem *Hemā* si vezme za muže dánavu a jejich dcera *Mandodarī* pak velkého asuru Rávanu.¹⁴⁶ Významnější roli hrají spíše asurové, asurky jsou sice zmiňovány v nejrůznějších epizodách, ale jejich osobnost není příliš rozebírána (např. *Pulomā*, *Kālakā*, které tisíc let medituji, aby jejich potomci mohli žít v nebeském městě.).¹⁴⁷

Rákšasové se v eposech od asurů sice moc neliší, ale měli by být poněkud primitivnější a záludnější. Jsou stále spojováni s nocí, temnotou a vším, co oponuje Ářjům, zároveň však ochraňují svoji vlastní kulturu. Opět, někteří rákšasové jsou nakloněni lidem. Například *rākṣasī Jarā* (známá též mezi *bāla-grahāḥ*), která se živí masem a krví svých obětí, se v Mahábháratě pustí na žádost Brahmy do dánavů. Její obraz si pak věřící mohou namalovat na zeď svého domu, aby odstrašoval zlé síly. V této podobě je pak nazývána *Gṛhadevī* (bohyně domu).¹⁴⁸ Podle N.N. Bhattaccaryyi je pravděpodobné, že asurové, byli zřejmě nějakou odtrženou větví védské civilizace, zatímco rákšasové spíše původní kmenové obyvatelstvo, viz popis jejich odlišného vzhledu (špičaté uši, stojící vlasy, velké břicho, červené oči, tlustý nos, měděný obličej, dlouhý červený jazyk, atd.).¹⁴⁹ Mahábhárata odvozuje původ rákšasů od Pulastji, ale jedna větev je odvozována dokonce od bohyně *Nirṛti* (*nairṛtāḥ*).¹⁵⁰ Rámájana však uvádí zcela jiné genealogie. Vznik rákšasů spojuje s jakši, a to při stvořitelském aktu boha Brahmy. Když stvořil vodu, některé bytosti řekli „*yakṣāma*“ (uctívejme ji), jiné „*rakṣāma*“ (ochraňujme ji). Takto pseudolingvisticky odvozuje text původ jakšů a rákšasů. A hned poté začíná dlouhý výčet genealogií bohů a démonů. Jedna z démonek (*Sālakaṭanakatā*) porodila dítě, ale opustila ho. Šiva a *Pārvatī* ho našli a proměnili v dospělého (věk jeho matky), a proto se děti rákšasů mají hned po porodu proměnit

¹⁴⁵ Dcery praotce *Dakṣi*. MB 1.59.17-36, Harivamša 3.

¹⁴⁶ Rámájana, 4.43.31., 4.51.14-15., 5.7.24., 6.101.2.

¹⁴⁷ MB 3.170.

¹⁴⁸ MB 2.16.38, 2.17.

¹⁴⁹ Bhattaccaryya, N.N., *Indian Demonology*, str. 112.

¹⁵⁰ MB 1.60.7, 52-3.

v dospělé jedince. Zajímavá je též zmínka o ženských formách gandharvů. V genealogiích je jmenována *gandharvī* jménem *Narmadā*.¹⁵¹ Některé z *rākṣasī* jsou velmi podobné apsarasám, vynikají jako hudebnice a tanečnice (*Puṣpotkaṭā, Rākā, Mālinī*).¹⁵² Rákšasové se natolik sbližují s lidmi, že i někteří hrdinové eposů je přijímají za své manželky. Slovný rek Bhíma se například ožení s *rākṣasī* jménem *Hidimbā*, která dokáže nabýt lidské podoby, létat vzduchem a zná budoucnost i minulost. Má duální povahu. Na jedné straně ráda pojídá lidi, a pak divoce tančí, na druhé straně je popisována jako moudrá a nadaná ve všech směrech. Dokonce byla přijata klanem Pándavů.¹⁵³ Obecně však platí, že *rākṣasī* jsou velmi nebezpečné a nevyzpytatelné, pokud není po jejich. Příkladem může být *rākṣasī Śūrpanakhā*, sestra Rávany, která se v Rámájaně zakouká do Rámy, ale když ji odmítne dokonce i jeho bratr Lakšmana, démonka se rozzuří a poté, co jí rekové useknou uši a nos, se rozpoutá velká bitva s armádou démonů.¹⁵⁴ Podobný nezdařený pokus zažije i *rākṣasī Ayomukhī* nebo *rākṣasī Simphikā* (s Hanumánem).¹⁵⁵ Podle eposů je celý svět doslova prolehlý nejrůznějšími démony, kteří se navzájem žení a vdávají, rozmnožují, svádějí bitvy, intrikují, sesílají kouzla, atd. Všeobecný kolorit doplňují „dobří“ bohové, lidé, asketové, ršijové, kteří však rovněž intrikují, bojují, sesílají kletby, atd. Mezi různými druhy nakonec není téměř rozdíl, a také proto se, zejména démoni a jejich příběhy směšují a prolínají. Démonem se mohou stát i lidé, například *rākṣasī Yakṣi Tāḍakā* stihla kletba praotce Kašjapy, a tak se stala démonkou.¹⁵⁶ Ačkoliv se jedná o *rākṣasī*, jménem spadá pod *yakṣī* (*yakṣiṇī*) a zároveň jde o člověka. Purány líčí *rākṣasī* v podobném stylu jako eposy a opět zmateně. Váju-purána vypočítává osm základních kmenů rákšasů. Nejhorší z nich je klan, ke kterému patří *Pūtanā*. Na jiném místě jsou násilníci rákšasové odvozováni od démonky jménem *Krodhā*.¹⁵⁷ Agni-purána však uvádí poněkud odlišné genealogie odvozené od boha Brahmy, tu a tam se objevují stejná jména a podobné příběhy.¹⁵⁸

¹⁵¹ Rámajana 7.4-8.

¹⁵² MB 3.259-83.

¹⁵³ MB 1.139-43.

¹⁵⁴ Rámajana 3.19-30.

¹⁵⁵ Rámajana 3.39-73 a 5.1.

¹⁵⁶ Rámajana 1.24-6, Váju P. 67.71-5.

¹⁵⁷ Váju P. 69.136-203 a 69.204-321.

¹⁵⁸ Agni P. 11-13.

Další velkou skupinou démonů v eposech jsou játudhánové / játudhání (černí mágové a čarodějové) a pišáčové / pišáci. Jejich jména nejsou uváděna individuálně. Podobně jako rákšasové mají popíjet krev a tančit. Váju-purána uvádí jejich genealogie a dělení na 18 klanů. Někteří z nich mají mít velké schopnosti (například přemísťovat se kamkoliv), zdržovat se na žárovištích, ve skupinách, bojištích, ruinách, nečistých domech, věžích a cestách, ale i v řekách a stromech. Mohou mít zvířecí obličej, unášet děti, posednou dům, holdovat na krvi a mase. Je třeba je uctívat (černá látka, med, maso, rýže, víno, atd.). Jejich pánem je bůh Šiva.¹⁵⁹ Márkandéja-purána však jejich původ odvozuje přímo od stvořitelského aktu boha Brahmy – konkrétně z jeho hněvu.¹⁶⁰ *Piśācī* se také hojně objevují v příbězích Kathásaritságaru.

Piśācī nejsou jen středověkou záležitostí. Například Tantrasára (tantrický sborník) se zmiňuje o téměř šamanistické bohyni jménem *Karṇapiśācī*, která žije v srdci mrtvol. Když se k ní přiblíží tantrický adept, našeptává mu do ucha správné odpovědi na jeho otázky. Kinsley potvrzuje znalost této bytosti mezi sádhy (askety) na žárovištích, s nimiž měl možnost hovořit.¹⁶¹

Další podobnou skupinou jsou bhútové a prétové, duchové (nejčastěji zemřelých) či antropomorfizovaní démoni. Vyskytují se ve třech formách: neutrální, dobří a zlí, kteří se potloukají po nocích a podobně jako ostatní zlovolní démoni hodují na mrtvolách na bojištích. Tyto dva typy démonů se však nevyskytují v ženských formách – nemají ženy ani děti. Podle Váju-purány jsou bhútové, sluhové Šivovy, mají pokřivená těla, dlouhé uši, žijí v horách, jezerech, řekách či na pobřeží, mají černou, modrou, žlutou, červenou, bílou nebo kouřovou barvu pleti, někteří nosí diadém z hadů, mají šikmé oči, vícero očí, atd. Často jim chybí nějaká část těla (hlava, noha, ruka, ucho), nebo jim naopak přebývají. Mají velkou magickou moc, mohou se v cokoli proměnit a kamkoliv v mžiku přemístit, jsou krutí, nebezpeční, živí se mrtvolami a nejčastěji cestují v noci.¹⁶²

Gandharvové jsou velmi často identifikováni s Jakši. Překvapivě se v eposech vyskytují i v ženských variantách, kromě již zmiňované Narmady je to *gandharvī Somanadā* či skupina *gandharvī* zvaných též *ghṛtācī* (*Viśvācī*, *Miśrakeśī*, *Alambuṣā*, *Nāgadattā*, *Hemā*, *Somā*,

¹⁵⁹ Váju P. 69-242-89.

¹⁶⁰ Márkandéja P. 48.1-24.

¹⁶¹ Kinsley (1998), str. 205.

¹⁶² Váju P. 69.

atd.).¹⁶³ Váju-purána vypočítává další třídy gandharvů včetně ženských (*Suyasā, Gāndharvī, Vidyāvatī, Carūmukhī, Sumukhī, Varānanā*, atd.).¹⁶⁴

Apsarasy jsou naproti tomu pouze ženského rodu a podobně jako ve védách pochází z vod. Eposy rozeznávají několik druhů apsaras, některé jsou přívětivé, jiné spíše zlovolné, ale v každém případě nevyzpytatelné. Mahábhárata a některé purány vypočítávají jejich genealogie. Jeden významný rod pochází od apsarasy jménem *Vaidikā* (*Menakā, Sahajanyā, Parninī, Puñjikasthalā, Gṛhasthalā, Ghṛtācī, Viśvācī, Urvaśī, Anumlocā, Pramlocā* či *Manovati*), další se odvozuje od Dakšových dcer *Muni* (*Tilottamā, Rambhā, Mīśrakesī*, atd.), *Kapilā* či *Pradhā*.¹⁶⁵ Některé z nich se objevují i s přídomek *gandharvī* (např. *Gopālī, Citrāngadā, Citrasenā*, atd.), takže je pravděpodobné, že termín *gandharvī* je vskutku identický s apsarasami. Apsarasy se pohybují na shromážděních bohů, obstarávají hudbu a tanec (a to i na lidských svatbách), jsou krásné, éterické, těla zdobená šperky a rozhodně nejsou stydlivé. Dokonce se o nich říká, že mají kamenné srdce. Nezřídka zanechávají svá novorozeňata svému osudu (u jejich otců, v domech i v přírodě), například *Menakā*.¹⁶⁶ Bohové využívají jejich služeb při svádění asketů, králů, démonů i bohů. Pokud nejsou ve svém snažení úspěšné, jako například *Urvaśī* v případě *Ardžuny*,¹⁶⁷ pak jsou schopny sesílat těžká prokletí a používat magii.

Yakṣiṇī jsou velmi podobné apsarasám, jsou krásné a svádí muže. Na druhé straně jsou také výborné v boji a bývají spojované s přírodou.¹⁶⁸

Márkandéja-purána jmenuje celou řadu dalších skupinových démonických bytostí. Například osm strašných synů a dcer jakši jménem *Duhsaha* s *Nirmāṣṭhi*.¹⁶⁹ Jmenuje démonky *yakṣiṇī*: *Niyojikā, Virodhinī, Svayam-hāra-karī, Bhrahmāṇī, Ṛtu-hārikā, Smṛti-harā, Vīja-harā a Vidveśanī*,¹⁷⁰ které napadají muže a ženy, svádějí k nepravostem, kradou jídlo z domů, mléko z krav, útočí na rozmnožovací schopnosti, atd. Některé z nich připomínají jménem i charakterem *bāla-grahāḥ*. Následující generace přinesla dalších 38 démonů, proti nimž

¹⁶³ Rámajana, 1.33. a 2.91.

¹⁶⁴ Váju P. 69.1-63.

¹⁶⁵ MB 1.59.14-53. Matsja P. 6.7.47., Váju P. 69.1-63. 14 různých kmenů.

¹⁶⁶ MB 1.8.5-8. Matsja P. 154-6.

¹⁶⁷ MB 3.45-6.

¹⁶⁸ Rámajana 2.54.39 a 2.12.74, 3.46.22., 5.33.5.

¹⁶⁹ Márkandéja P. 51, 5-6.

¹⁷⁰ *Śakuni* je zde jmenován jako syn.

purána ordinuje nejružnější praktiky. Z textu se dovídáme o nerůznějších pověrách, rituálech a praktikách, které opravdu úzce svazují život bohobojného hinduisty. Negativní vliv může vycházet i z pouhého vizuálního kontaktu s démonickým zvířetem (sova, černý pták, sup), nekastovním člověkem, přírodou (stromy, vodní zdroje, atd.). Dalo by se říci, že nebezpečí čeká opravdu za každým rohem. Návody působí opravdu dojmem, že člověk udělá nejlépe, když raději ani nebude vycházet z domu a pro jistotu bude neustále provádět nějaké zapuzovací rituály a rozhazovat hořčičná semínka i uvnitř domu (včetně postele).

Na druhé straně se v seznamech objevují i velmi staré védské „abstraktní“ bohyně, jako je *Nirṛti* či *Alakṣmī*. Mezi potomky praotce Dakši, jsou jmenovány bohyně *Himsā* (zranění), *Nirṛti* (destrukce), *Māyā* (iluze), *Vedanā* (bolest), *Vyādhī* (nemoc), *Alakṣmī* (neštěstí), atd.¹⁷¹ V lidových příbězích např. v Somadéiově Kathāsaritsāgaru, vystupují *yakṣiṇī* poměrně často a charakterem připomínají čarodějky či divoženky *yoginī*. V příběhu o Niščajaddatovi *yakṣiṇī* svádí své oběti (askety) hrou na kostěnou flétnu. Oběti skončí v ohni a *yakṣiṇī* je s gustem požívá. Teprve Niščajaddata na ní vyzraje, ušetří její život a získá si ji na svoji stranu.¹⁷²

Kromě již zmíněných skupin se v eposech setkáváme také se zoomorfními bytostmi, které mohou měnit svou podobu v lidskou a zřejmě byly identické s určitými kmeny, které uctívali totemová zvířata (pakšiové – ptáci, šarabhové – antilopy, simhové – lvi, vjāghrové – tygři, rikšové – medvědi, vrikové – vlci, *manuṣyasālāvrkaḥ* – vlkodavové, bhurundové – druh ptáka, nágové – hadi, atd.). Matsja-purána například odvozuje jejich původ od známých démonických genealogií, zejména od démonky jménem *Tāmrā* (ptáci a další zvířata), *Surasā* a *Kadru* (hadi), *Muni* (vodní apsarasy), atd.¹⁷³

Asi nejvýznamnější jsou nágové. Nejznámější *nāginī* je *Vāsuki* (sestra hadího démona stejného jména), která se provdala za praotce Džaratkáru, nebo *Ulpī*, dcera krále nágu, s níž se oženil Ardžuna.¹⁷⁴

¹⁷¹ Márkandéja P. 51.29-34.

¹⁷² *Tales From Kathāsaritsāgara*, překl. W. Doniger, Penguin Books, Delhi 1994, str. 95-6.

¹⁷³ Matsja P. 6.7.47.

¹⁷⁴ MB 1.14.4 a 1.206.1-34.

5.4. Deset velkých bohyní (*dasa-mahāvidyāḥ*)

Skupina bohyní zvaných souhrnně *mahāvidyāḥ* se v hinduistické literární tradici vyskytuje až ve středověku (od 10. st.), tedy výrazně později, než obdobné skupiny bohyní „matek“. Jejich počet a jména jsou více méně standardizovaná, ale existují i alternativní verze s větším počtem a dalšími jmény. Bohyně jako skupina jsou zřejmě plodem teologických spekulací v rámci kultu Velké Bohyně (*Mahādevī*), některé z nich však mají vlastní individuální kult, význam a kontext a jsou daleko staršího původu. Často je najdeme vytesané či namalované v chrámech bohyní po celé Indii. V rámci skupiny poněkud ztrácejí svůj individuální význam, neboť jsou chápány jako různé formy, inkarnace či projevy Velké Bohyně.

Klasickou skupinu tvoří:

1. *Kālī*,
2. *Tārā*,
3. *Tripura-Sundarī* (*Ṣodaśī*),
4. *Bhuvaneśvarī*,
5. *Chinnamastā*,
6. *Bhairavī*,
7. *Dhūmavatī*,
8. *Bagalāmukhī*,
9. *Mātangi*,
10. *Kamalā*.

Téměř vždy bývá na prvním místě zobrazována či uváděna *Kālī*, jako pravzor (*ādi-devī*) všech ostatních bohyní ve skupině. Hned za ní pravidelně následuje *Tārā* a poté *Chinnamastā*, *Bagalāmukhī*, *Tripura-Sundarī* (*Ṣodaśī*) a *Dhūmavatī*. Ostatní mohou být nahrazeny jinými bohyněmi, jako například *Durgā*, *Annapūrṇā*, *Kāmakhyā*, *Vāśālī*, *Bālā*, atd.).

Co se týče literárních zdrojů, převažuje těžko dostupná tantrická literatura, případně některé z mladších purán (šaktistických) a upa-purán. Tantry nejsou příliš narativní, zaměřují se na praktické aspekty kultu *mahāvidyāḥ* – pojednávají o mantrách, dhjána-mantrách, tajných sděleních, ochranných formulích, obvykle též uvádí seznam epithetů bohyně (*nāma-*

stotram), někdy též její jantru a další pokyny k jejímu uctívání (*pūjā*).¹⁷⁵ Naproti tomu purány, ač nemnohé, poskytují spíše mytologický materiál. Jména *mahāvidyāḥ* se vyskytují též v některých hymnech na bohyně, např. *Durgā-cālīsā* nebo *Kāmākhyā-cālīsā*. Zajímavé je i rozšířené ikonografické zobrazování skupiny v chrámech bohyní. Nejčastěji jsou vymalovány na vnitřní stěně chrámu, ale mohou zde být umístěny ve formě kamenných či kovových soch.¹⁷⁶ Jediný chrám zasvěcený čistě jen *mahāvidyāḥ* se podle význačného badatele v této oblasti Davida Kinsleyho nachází na břehu řeky Huglí v jedné z částí Kalkaty.¹⁷⁷ Během svátku „navrátil“ a „díválí“ věnovaných bohyním *Durgā* a *Kālī* bývají *mahāvidyāḥ* vyobrazovány na slavnostních vozech na plátnech za sochami bohyní, jako jejich inkarnace.

Jak literární tak ikonografické zdroje dávají jasně na vědomí, že *mahāvidyāḥ* jsou jen různými projevy transcendentálního božství (Velké Bohyně). Bohyně má po vzoru Višnuových avatárů také svých deset inkarnací, skrze něž udržuje stabilitu vesmíru.¹⁷⁸ Ovšem inkarnace Bohyně mají zcela odlišný charakter a funkci od svých mužských protějšků. Tento teologický tah umožnil ve své době zapojit nejrůznější významné leč problematické bohyně do ortodoxního hinduistického panteonu.

Mýtů o jejich původu existuje několik, David Kinsley uvádí pět variant odvozených od „hlavní“ bohyně, přičemž pouze dvě z nich se pevně opírají o texty.

a) *Mahāvidyāḥ* jako formy bohyně *Satī*. Kinsley se v tomto případě opírá o dvě mladší upa-purány: Mahābhāgavata-puránu a Brhaddharma-puránu.¹⁷⁹ Oba texty líčí starý známý příběh o nezdařeném obětním rituálu praotce Dakši, otce bohyně *Satī*. Dakšovi je trnem v oku manžel jeho dcery bůh Šiva, a proto oba na rituál nepozve. *Satī* se velmi rozhněvá a chystá se přes manželův zákaz na hostinu dorazit a rituál narušit. V tomto bodě se obě

¹⁷⁵ Kinsley (1997), str. 15.

¹⁷⁶ Kinsley uvádí mezi chrámy v nichž spatřil vyobrazené *Mahāvidyāḥ*: chrám *Kālī-bāṇī* v Šimle, chrám *Dhūmāvatī* ve Váranasí, *Lakṣmī-kuṇḍ* ve Váranasí, *Naina-devī* v Bilaspuru, chrám *Caraī-devī-mātā* v Siddhapuru poblíž Dharamsaly, chrám *Cāmuṇḍā-devī* u Dharamsaly, chrám *Jvālāmukhī-devī* v Himáčal Praděši, chrám *Kāmākhyā-devī* poblíž Guvahati v Ásámu, chrám *Bajreśvarī-devī* v Kandře, chrám *Śīla-devī* v pevnosti Amber u Džajpuru, chrám *Durgā-saptaśaṭī* v Nagava u Váranasí či v chrámu *Rāmakṣṇa-maṭh* ve Váranasí. Mohu potvrdit existenci těchto vyobrazení v chrámu *Dhūmāvatī*, *Cāmuṇḍā-devī*, v pevnosti Amber a *Rāmakṣṇa-maṭhu* vlastní návštěvou v roce 2007-8.

¹⁷⁷ Kinsley (1997), str. 16.

¹⁷⁸ Guhjátiguhja-tantra uvádí seznam *mahāvidyāḥ*, který spojuje každou bohyni s jedním avatárem Višnu. Goudriann, Gupta, Sanjukta, *Hindu Tantric and Shakta Literature*, (Otto Harrassowitz), Wiesbaden 1981, str. 81.

¹⁷⁹ Mahābhāgavata-purána 8.45-9.82., Brhaddharma-purána 6.73-133. In Kinsley (1997), str. 23-27.

purány od původního příběhu odchylují. Následuje scéna, kdy se rozzlobená bohyně přímo před očima svého manžela (respektive v okamžiku, kdy mrkne) začne proměňovat v běsnící babiznu s červenýma očima, čtyřma rukama, divokým účesem, korunovanou půlměsícem, vyplazeným jazykem, oděnou jen do girlandy z useknutých hlav a zářící jako milión zářících sluncí. Když se zaskočený Šiva pokusí dát do zaječích, démonka se šíleně rozchechtá a rozdělí do deseti různých forem sebe sama (*mahāvidyāḥ*). Jednotlivé bohyně pak zaujmou pozice po deseti světových stranách okolo boha Šivy, který sám stojí směrem k jihu, a vše se vysvětlí. Brhaddharma-purána navíc zmiňuje magické schopnosti těchto bohyní.¹⁸⁰ Mají duální povahu, na jedné straně lidem škodí, na druhé však mohou předávat duchovní poznání (*mokṣa*).

Šiva nakonec dovolí *Satī* odejít na hostinu svého otce. V tomto okamžiku se podle Mahābhāgavaty-purány *Tārā* sloučí s *Kālī* a ostatní formy zmizí,¹⁸¹ podle Brhaddharma-purány *Satī* odchází ve své démonické podobě, ale ostatní bohyně zanechává se Šivou, aby mu dělaly společnost v její nepřítomnosti. Zbytek příběhu už odpovídá starším verzím včetně upálení *Satī*.

b) *Mahāvidyāḥ* jako formy bohyně *Śatākṣī* („stooké“). Tato verze se opírá o text Dévi-bhāgavata-purány. *Mahādevī* je povolána porazit démona Durgamu, který převzal vládu nad vesmírem a podmanil si dokonce i bohy. Bohyně se na žádost bohů zjeví ve své démonické podobě, temně modrá, se čtyřmi pažemi (v nichž má šípy, lotos, luk a zeleninu) a se stovkou očí, které pláčou nad zoufalou situací ve světě po devět dní. Ze svého vlastního těla rozdává ovoce a zeleninu hladovým, a proto je též zvána též „*Śākambharī*“ (ta, jež přináší zeleninu). Během bitvy ze sebe bohyně emanuje různé bytosti, aby ji pomohly v boji. Mezi nimi jsou také *mahāvidyāḥ* (*Kālikā*, *Tārinī*, *Ṣodaśī*, *Bhairavī*, *Kamalā*, *Bagalā*, *Mātaṅgī*, *Tripura-sundarī*, *Kāmākṣī*, *Tulajā-devī*, *Jambhinī*, *Mohinī* a *Chinnamastā*).¹⁸² Navíc, ke konci bitvy je hlavní bohyně zvána též jako *Durgā* (protože zabila démona Durgamu), *Mahādevī*, *Maheśvarī*, *Śatākṣī*, *Śākambharī*). V této verzi jsou tedy *mahāvidyāḥ* stvořeny za účelem boje a navíc po boku dalších démonických bohyní (např. *Guhja-kālī*, skupina 32 a 64 *śakti*-démonek).

¹⁸⁰ Brhaddharma-purána 3.132-3.

¹⁸¹ Mahābhāgavata-purána 9.79.

¹⁸² Dévi-bhāgavata-purána 7.28, v angl. překladu str. 687-692.

Zbývající varianty se opírají o osobní zkušenost autora, vyprávění náboženských autorit, orální tradici nebo příručky k provádění rituálů, které lze zakoupit na tržištích. Tyto informace proto nelze plně ověřit.

c) *Mahāvidyāḥ* jako formy bohyně *Pārvatī* (horská). Tento příběh je vyprávěn ústy kněze a převzatý od jistého tantrika. *Pārvatī* nechce dovolit Šivovi, aby opustil domov, a tak mu zastoupí deset únikových cest pomocí deseti *mahāvidyāḥ*, forem sebe sama. Příběh má alegorický význam, deset cest, či vchodů odpovídá deseti tělesným vstupům, které je třeba ovládnout pomocí jógy.¹⁸³

d) *Mahāvidyāḥ* jako formy bohyně *Kālī* (černá). Tato verze se opírá o jistou příručku k uctívání bohyně Tary (v hindštině).¹⁸⁴ Tentokrát je partnerkou Šivy *Kālī*, zápleтка je v podstatě stejná, jako v předchozím případě s *Pārvatī*. Šiva chce odejít z domova a *Kālī* mu v tom pomocí svých deseti forem zabráni. Jakmile bůh spatří všechny její formy, uvědomí si (získá *vidjā* - moudrost, poznání), že není kam odcházet, neboť *Kālī* prostupuje celý vesmír a všude by se stejně jen setkal s různými formami své manželky. *Mahāvidyāḥ* nejsou popisovány jako děsivé na pohled, spíše jako aspekty vesmíru, stavy vědomí, projevy magické síly či zdroje poznání.

e) *Mahāvidyāḥ* jako formy bohyně *Durgā* (nepřístupná). Tato verze se opírá o mýtus známý z třetí kapitoly Dévi-mahátmja a několika dalších purán, které líčí bitvu mezi bohyní (jedním z jejích epitetů je též *Durgā*) a démony Šubhou a Nišubhou. Ani jeden z textů sice nikde nezmiňuje *mahāvidyāḥ*, pouze *māṭṛkāḥ*, ale lidová tradice očividně obě skupiny démonických divokých bohyní ztotožnila. V lidových vyprávěních, malbách v chrámech či litografiích je *Durgā* často zobrazována na bojišti a v pozadí deset *mahāvidyāḥ*.¹⁸⁵

Všechny *mahāvidyāḥ*, až na Kamalu, jsou vždy více méně explicitně popisovány a zobrazovány jako divoké, nebezpečné a hrůzu nahánějící bytosti. Ve všech verzích je jejich partnerem Šiva a vždy je zdůrazňována celková převaha Bohyně nad ním. Bohyně prostupuje celý vesmír, všechny formy, vládne magickými či jógickými silami. *Mahāvidyāḥ* vznikají v okamžiku napětí vůči mužské postavě (urážka otcem, nezájem ze strany manžela, atd.), ale zároveň je jim přisuzována funkce udržovat svět a porážet démony. Zajímavý je též rozdíl

¹⁸³ Kinsley (1997), str. 28.

¹⁸⁴ Vibhuti Narayana Dvivedi, Harisankara Upadhyay, *Śrī Tārā-sādhana* (Vindhyacal: Śrī Tārā Mandir, 1988), str. 14, převzato z Kinsley (1997), str. 29.

¹⁸⁵ Kinsley (1997), str. 30-35.

mezi *mahāvidyāḥ* jako skupinou a jednotlivými bohyněmi o sobě. Příběhy a způsob uctívání se značně liší. Velkou záhadou rovněž zůstává výběr jednotlivých bohyní ve skupině, který působí jako velmi nesourodě. Některé jsou velmi známé (*Kālī*, *Kamalā*, *Tripura-sundarī* či *Tārā*), jiné působí značně obskurně. Jako individuální bohyně mají odlišné partnery (*Kamalā-Viṣṇuḥ*, *Dhūmāvatī* je vdova, *Kālī* – *Śivaḥ*), věkově se rovněž liší (*Śodaṣī* – 16let, *Dhūmavatī* – stařena, *Bhairavī* – matka). Ačkoliv jsou občas spojované s mateřstvím, oslovované „*Mā*“ (matka), přesto nejsou zobrazovány s dětmi (jako jiné skupiny „matek“). Naopak, důraz je kladen na jejich nezávislost. Kinsley se zmiňuje o různých metafyzických významech, které jsou bohyním připisovány. Například jako fáze života ženy, fáze stvoření, příslušnost ke třem *gunám* (základním kvalitám vesmíru), třem různým povahám (divoká, mírumilovná, erotická), lunárním fázím, stavům vědomí, atd.¹⁸⁶

Mahāvidyāḥ jsou uctívány buď v chrámech bohyní (zejména zasvěcených Kálí, Lakšmí, Durze, atd.), nebo individuálně, a to tantriky na zvláštních, často dočasných místech v přírodě. V chrámech jsou uctívány jako královny klasickým obřadem (*pūjā*) o 16 částech, a to i několikrát denně. Daleko častěji jsou však spojovány s tantrismem, který jejich uctívání pojímá jako duchovní cestu vedoucí k dosažení osvícení či vyšších stavů vědomí a využívá k tomu nejrůznějších fyzických i mentálních cvičení, chápaných jako rituály (*sādhana*). Adept (*sādhakaḥ* či *tantrikaḥ*) se na základě principu jednoty makro a mikrokosmu pokouší o sjednocení s bohyní či probuzení božství v sobě samém. Popis těchto rituálů (*sāmaṇya pūjā*) nabízí například Kálíká-purána.¹⁸⁷

Na rozdíl od jednotlivých bohyní nemá skupina *mahāvidyāḥ* žádné posvátné poutní místo. V *śakti-pīthāḥ* (posvátných místech bohyní) jako *Kālī*, *Tārā* či *Kamalā* (např. Kálíghát, Tárápítha, atd.) je kult *mahāvidyāḥ* zřídka zmiňován. Jako by jim chyběla jasná geografická lokace, což je pro hinduismus neobvyklé. Nemají dokonce žádné spojení s místy, tolik typickými pro kult ostatních „matek“, jako jsou například hory, řeky, soutoky, křižovatky, atd. Nejsou spojovány s mateřstvím a nejsou uctívány za účelem získání potomstva. Většinou nejsou zobrazovány s mužským partnerem, a když už, tak v podřízené pozici (*Kālī* a *Tārā* sedí či stojí na těle Šivy, *Tripura-sundarī* sedí na trůně, jehož nohy tvoří

¹⁸⁶ Kinsley (1997), str. 40-49.

¹⁸⁷ Mezi texty, které referují o uctívání *mahāvidyāḥ* Kinsley zmiňuje: Kálíká-purána, Dámara-tantra, Phetkáríní-tantra, Šalja-tantra, Dattárja-tantra, Uddámara-tantra, Kálarudra-tantra, Satkarmadípiká, Kámaratna, Šarada-tilaka-tantra, Šákta-pramóda, Bagalamukhí-rahásja atd. viz Kinsley (1997), str. 55-57.

bohové Brahma, Višnu, Šiva a Rudra). Ovšem to platí pouze o zobrazování ve skupině. V každém případě mají *mahāvidyāḥ* představovat jednotu v mnohosti.

5.5. Devět podob bohyně Durgy (*nava-durgāḥ*)

Pod tímto názvem se skrývá hned několik skupin démonických bohyní. Některé texty dokonce uvádí různé seznamy bohyní, některé jsou součástí „matek“, jiné 64 *yoginī*, atd. V každém případě se jedná o různé aspekty bohyně Durgy.

Káliká-purána nabízí dvě verze *nava-durgāḥ* a obě jsou částečně součástí seznamu 64 *yoginī*. Každá z nich je označována termínem „*caṇḍā*“ (divoká), což naznačuje démonický aspekt bohyně Durgy.

a) *Ugracaṇḍā, Pracāṇḍā, Caṇḍogrā, Caṇḍanāyikā, Caṇḍā, Caṇḍavatī, Caṇḍarūpā, Aticaṇḍikā a Rudracaṇḍā*. (6 z 9 jsou *yoginī*)

b) *Śailaputrī, Brahmācārīnī, Caṇḍaghantā, Kasmāṇḍā, Skandamātā, Kātyāyanī, Kālārātri, Mahāgaurī a Siddhidātrī*. (7 z 9 jsou *yoginī*)¹⁸⁸

Dehejia se zmiňuje o dvou dalších textech, které kromě Káliká-purány, údajně obsahují jména *nava-durgāḥ*: Mahākāla-saṃhita a nepublikovaný manuskript z Midnapuru.

Nava-durgāḥ jako *nava-pātrikāḥ* (posvátných rostlin) je další a zřejmě nejznámější variantou této skupiny bohyní. Rituál zahrnující uctívání devíti aspektů bohyně je součástí devítidenního podzimního svátku „navrátra“ a součástí obřadu „Durgá-púḍžā“. Rostliny jsou chápány jako formy bohyně samotné: *Brahmāṇī, Kālikā, Durgā, Kārtikī, Śivā, Raktadaṇḍikā, Śokarahitā, Cāmuṇḍā a Lakṣmī*.¹⁸⁹

Ikonograficky jsou *nava-durgāḥ* zobrazovány nejčastěji s jednou z nich uprostřed obklopenou ostatními. To je i případ známého chrámu *nava-durgāḥ* ve městě Rédi-Vengurla (přemístěného z Goa, kde je tento kult velmi rozšířen) ve státě Maháráštra. Středová postava má osm rukou a bohaté zdobení. Sedí na lvu a drží za vlasy uťatou hlavu asury. Ostatní mají šestnáct rukou a sedí na lotosech. Centrální bohyně má barvu ohně, ostatní žlutou, červenou, černou, modrou, bílou, šedou, oranžovou a růžovou. Tyto *kula-devatāḥ* mají mít podle svých uctívačů schopnost předávat magické síly (*skandayāmalaḥ*). Bez středového umístění je nacházíme například na stříbrných dveřích chrámu Šílá-mátá v pevnosti Ambér

¹⁸⁸ Viz Dehejia (1986), *Cult of Yoginis*, str. 188, Banerjea (1956), str. 490-500 a str. 232, Onishi, (1997), str. 100,

¹⁸⁹ Dehejia (1986), str. 111-2, Onishi (1997), str. 100.

poblíž Džajpuru. Bojovnost postav naznačuje, že se jedná o projev bohyně Durgy jakožto *Mahiṣāsūramādinī* (zabíječky démona jménem Mahiṣa). *Nava-durgāḥ* festival naznačuje rovněž spojitost s kultem fertility. Devítice nemá mužské protipóly, ale sama *Durgā* má původ v mužském božstvu. Její převaha spočívá v neschopnosti mužských bohů poradit si s démony bez ní. Stejně jako v případě *mahāvidyāḥ* tvoří *nava-durgāḥ* esenciální jednotu.

V Nepálském Bhaktapuru jsou uctívány bohyně *aṣṭamātṛkāḥ*, někdy lidově ztotožňované s *nava-durgāḥ*. Při zvláštním svátku putuje vybraná skupina vesničanů (z kasty zahradníků - *gāthā*) v maskách bohů ke svatyním *aṣṭamātṛkāḥ*, jež jsou rozesety okolo města jako ochranná mandala. Skupina masek se považuje za *nava-durgāḥ*, ale překvapivě není tvořena pouze bohyněmi a také překračuje počet devíti postav (*Brahmāyanī*, *Maheśvarī*, *Kaumārī*, *Vaiṣṇavī*, *Vārāhī*, *Indrāyaṇī* a *Mahākālī*, *Mahālakṣmī*, *Bhairavaḥ*, *Simhaḥ*, *Dumhaḥ*, *Śivaḥ*, *Ganeśaḥ*).¹⁹⁰ Božstva jsou považována za démonická a vyžadují krvavé oběti. Tato tradice potvrzuje životaschopnost a neustálý vývoj konceptu *nava-durgāḥ*.

5.6. Jógini (yoginī)

Pod pojmem „yoginī“ se skrývá hned několik typů božských či polobožských bytostí spojených s různými tradicemi a kontexty, od praktikantů jógy, čarodějnictví a tantry, až po nejružnější divoženky či božské společnice Velké Bohyně.

a) *Yoginī* jako jóginka (asketka) či duchovní partnerka jógína (askety), praktikanta jak duchovních, tak i fyzických cvičení jógy. Už na rádžputských a mughalských miniaturách z 16.-19. století bývají jednotlivé *yoginī* zobrazovány jako ženy-asketky meditující na odlehlých místech nebo dokonce ve svatyních, kde jsou uctívány jako božstva. Těchto poct se jim dostalo díky tomu, že plně ovládly své tělo i ducha, získaly magické schopnosti (*siddhiḥ*) a nyní putují krajinou a vyučují své následovníky. Na miniaturách jsou velmi často vyobrazovány s divokými zvířaty (ochočenými). Tato interpretace je v podstatě platná dodnes.

¹⁹⁰ Niels Gutschow, „The Aṣṭamātṛkāḥ and Navadurgāḥ of Bhaktapur“, str. 191-214, nebo Gepard Toffin, „A Wild Goddess Cult in Nepal“, in *Wild Goddesses* (2000), str. 217-251.

b) V kontextu tantrické tradice *kaula-mārgaḥ* jsou jako *yoginī* nazývány ženy, které se účastní esoterických rituálů sekty, včetně rituálního pohlavního styku (*maithunam*) v tzv. „*yoginī-cakram*“ (kruhu rituálně kopulujících dvojic).

c) Jako *yoginī*, případně *dākinī*, *śākinī*, *lākinī*, *dakan*, *den*, *vidyādhari*, atd. jsou označovány též ženy či polobožské bytosti, které se věnují magii, čarodějnictví nebo neortodoxním praktikám tzv. „levé ruky“. Hranice mezi lidstvím a božstvím se často stírá. Postavy tohoto typu jsou velmi oblíbené v lidových příbězích (Pañčatantra, Kathásartiságara, Rádžataranginī, atd.) a představách. Mezi lidmi většinou vyvolávají hrůzu a strach, neboť se věří, že mohou člověka očarovat (např. proměnit ve zvíře, různými způsoby zneužít nebo dokonce sníst!). V mnoha ohledech připomínají čarodějnice známé z evropské tradice. Slétávají se do kruhů (*yoginī* / *dākinī-cakram* / *maṇḍalam*), provádí děsivé rituály (nejlépe na pohřebištích, kde konzumují lidské maso a krev, kopulují, apod.), uctívají boha Šivu v jeho hrozném podobě jakožto Bhairavu a kromě schopnosti létat (*khecartā*) vládou celou řadou úžasných schopností a kouzel (magická smyčka na krk, magické zrní, erotická přitažlivost, kouzelné mantry, atd.). Podle všeho jsou chápány spíše jako nadpřirozené bytosti, démonky či polobožské bytosti, než jako obyčejné smrtelnice (často se jako lidi pouze tváří, maskují). Za nejstarší zmínku o těchto bytostech je považován poněkud pochybný nápis z Udždžajinī (asi 5. století), který spojuje *dākinī* s kultem „matek“ (zřejmě *sapta-māṭṛkāḥ*).¹⁹¹ Během následujících století se objevují zejména v tantrických buddhistických spisech¹⁹² a konečně je jim věnována například i celá řada příběhů ve třetím svazku Kathásaritságaru (11. století). Nejvýznamnější *yoginī* je zde pravděpodobně *Kālarātri*, která je popisována jako stará, odporného vzhledu, se spojeným obočím nad očima, divokým pohledem, zahnutým nosem, dlouhýma zubama, převislými rty, prsy a břichem. Tedy v těch nejhorších barvách, neboť bytosti tohoto druhu jsou lidmi všeobecně nenáviděny. Nejčastěji svádějí své mužské oběti, podle potřeby je proměňují ve zvířata nasazením smyčky na krk (v opici, osla, atd.), létají vzduchem, používají černou magii, slétají se v kruzích a někdy dokonce bojují mezi sebou.¹⁹³ Důležité je i jejich spojení s věděním, které mohou lidem předávat. V jedné epizodě Kathásaritságaru *yoginī* vyučuje svoji vlastní dceru (*yoginī* mohou být skrytě v podstatě

¹⁹¹ Gangdhār inscriptions of Viśvavarman, *Corpus Inscriptorum Indicanus* (ed. Fleet), Vol. III, str. 72-8, č. 17, stanza 23.

¹⁹² Např. Hevadžra, atd.

¹⁹³ KSS, překl. W. Doninger (1994), str. 96-101.

normální vdané ženy) a synovce, kterým předává instrukce k prodlužování života (*kālasamkarṣinī vidyā*).¹⁹⁴

Aldeheide Herrmann-Pfandtová ve své studii o dákiních / jóginích mapuje moderní orální tradice v Severní Indii¹⁹⁵ a demonstruje tak jejich přežívání do současnosti. V dnešní době bývají zejména handikepované ženy mylně považovány za „zakuklené“ čarodějnice – *dākinī* / *dakan* / *den* a zapuzovány. Někdy stačí k takovému nařčení pouze příslušnost k některé z nejnižších kast, stáří či jakákoliv nenormalita.¹⁹⁶ Výzkumy potvrzují tyto představy zejména v Gudžarátu, Rádžasthánu či střední Indii. Někdy jsou za *dākinī* považovány duše žen, které zemřely při porodu nebo jako *satī*, jindy jsou mrtvolky takových žen údajně využívány čarodějnicemi k temným rituálům. Časté jsou i sexuální konotace nebo odklon o tradiční role ženy v hinduistické společnosti. Dalším aspektem je spojení se zvířecím světem. Mohou se proměňovat ve zvířata (pes, kočka, šakal, buvol, koza, atd.) nebo proměnit člověka ve zvíře. Podle vztahu k lidem se někdy rozdělují na dobré a zlé (*siddhā* / *kṣudra- śākinī*, *āinī*, atd.), zda jim škodí nebo pomáhají.

d) *Yoginī* spojené s astrologií. Jednotlivé planety horoskopu (*grahaḥ*) jsou spojené se zvláštními bohyněmi, které vládou určitým životním obdobím (tzv. *yoginīdaśā*). Jejich jména jsou: *Maṅgalā* (Měsíc), *Piṅgalā* (Slunce), *Dhanyā* (Jupiter), *Bhramarī* (Mars), *Bhadrikā* (Merkur), *Ulakā* (Saturn), *Siddhidā* (Venuše) a *Sankaṭā* (*Rāhu* čili lunární uzel). Prvních šestnáct let života ovládají mírumilovné / člověku nakloněné *yoginī*. Následuje dvacet let ovládaných zlovolnými/negativně působícími jóginími (*Piṅgalā*, *Bhramarī*, *Ulakā* a *Sankaṭā*). Celý systém stojí na periodě 36 let a je značně složitý.¹⁹⁷

e) *Yoginī* spojené s energetickými centry – „čakrami“. Tantra-jóga připisuje lidskému tělu rozvětvenou síť energetických kanálů, kterými proudí „prána“ (zvláštní životodárná energie někde na pomezí fyzická a duchovna). Hlavní tah stoupá podél páteře a je přerušován sedmi hlavními uzly – „čakrami“, které jsou v rámci tohoto jógického systému chápány jako bohyně. Praktikující jógin (*sādhakaḥ*) musí „probudit“ energii (*kundalinī*) spící

¹⁹⁴ KSS XII. 1.64.

¹⁹⁵ Herrmann-Pfand, A. (2000), „The Good Woman's Shadow,“ In *Wild Goddesses*, str. 39-69.

¹⁹⁶ Ibid., str. 39-45. Autorka dokonce prezentuje novinový článek, který zaručeně referuje o takovém odhalení čarodějnic v linkovém autobuse.

¹⁹⁷ *Yoginīdaśā* je název nejrůznějších astrologických spisů různé kvality pojednávajících o tomto tématu. Např. Rádžív Džhándží (<http://www.vedicastro.com/yogini1.asp>), Rajeev Jhanji, Naresh K. Sharma, K. N. Rao. Rovněž viz V. Dehejia, *Yogini Cult and Temples*, str. 17.

v nejspodnějším centru a vyvést ji přes všechna centra až do nejvyššího bodu na temeni hlavy. Jména těchto bohyní jsou:

- **Dākinī** – „múladhára čakra“, červené barvy, se čtyřma rukama (v nich *śūlaḥ*, *khaṭvāṅgaḥ*, *khaḍgaḥ*, *caśakaḥ*), element země, hláska „la“.
- **Rākinī** – „svádhištána čakra“, černé (jindy modré) barvy, se čtyřma rukama (v nich *śūlaḥ*, bubínek damaru a dlaší zbraně), třema očima, miluje rýži a z nosních dírek jí prýští krev. Element voda, hláska „bam“.
- **Lākinī** – „manipura čakra“, modré (někdy černé) barvy, má tři obličej, troje oči, čtvero paží (v nich je *vadžraḥ* a další zbraně, má dlouhé špičaté zuby, ráda maso a krev, element oheň, hláska „ra“.
- **Kākinī** – „anaháta čakra“, barvy zlatavé, se čtvero rukama (v nich smyčka a lebka, ostatní gesta) se třema očima, žlutým oděvem, šperky, některé z kostí, atd., element vzduch, hláska „jam“.
- **Śākinī** – „višuddha čakra“, bílé (jindy žluté) barvy, se čtyřma rukama (v nich luk, šíp, smyčku a bodec), pěti tvářemi, třema očima, žlutě oděná, element prostoru, hláska „ham“.
- **Hākinī** – „ádžňá čakra“, bílé barvy se čtyřma (či šesti) rukama (v nich růženec, lebku, buben a knihu) a šesti červenými tvářemi, třema očima, hláska „lam“.
- **Yākinī** – „sahasrára čakra“, (celé spektrum barev), všechny zbraně, všechna možná potrava, atd. uvádí jen některé texty.¹⁹⁸

f) *Yoginī* spojené se *Śrī-cakram*. Diagram (jantra) používaný tantrickou školou *Śrī-vidyā* (ale nejen jí), složený ze čtverce, devíti trojúhelníků, šesti kruhů a středového bodu, které symbolizují projevený vesmír, jakož i lidské tělo (makro i mikrokosmos). Devět úrovní „čaker“ představuje fáze, kterými musí adept (*sādhakaḥ*) projít na cestě k vysvobození. Na každé z nich se setkává se skupinou *yoginī*, která danou dimenzi „střeží.“ Jména a počty *yoginī* se v textech mírně liší; následující verze vypočítává 85 bohyní:

- Osm *Prakṛta-yoginī* (projevených) – spojených s kvalitami, jako je láska, nenávisť, lpění, závislost, atd.

¹⁹⁸ Bose (2001), str. 153-165. Rovněž viz N. N. Bhattacharyya, *History of the Tantric Religion*, Manohar, str. 298-304, V. Dehejia (1986), str. 17-18, Joshi, L. M (2006), str. 397-8. Popisy bohyní se v jednotlivých verzích mírně liší. Primární texty, které pojednávají o těchto bohyních: *Lalitā-sahasranāma*, *Dēvi-bhāgavata* (XI.1.43), *Mantramahādādhī* (IV.19-25), *Džhānārnava* (XXIV.6-168), atd.

- Šestnáct *Gupta-yoginī* (skrytých) – síly intelektu, paměť, schopnosti, atd.
- Šestnáct *Guptatara-yoginī* (velmi skrytých)
- čtrnáct *Sampradāya-yoginī* (tradičních)
- Deset *Kulakaula-yoginī*
- Deset *Nigarbha-yoginī* (skrytých)
- Osm *Rahasya-yoginī* (tajných)
- Tři *Parāpararahasya-yoginī* (velmi tajných)
- V centru spočívá bohyně *Tripura-sundarī* zvaná též *Lalitā* či *Śodaṣī*.¹⁹⁹

Jiná verze, uvádí 69 bohyň v osmi skupinách:

1. Šestnáct *Gupta-yoginī*– se čtyřma hlavama (luk, šípy, štít a meč), třema očima, červené barvy kůže s půlměsícem jako diadémem (*Kāmakarṣaṇikā*, *Ahamkāra-karṣaṇikā*, *Sarāśakarṣaṇikā*, *Rasakarṣaṇikā*, *Cittakarṣaṇikā*, *Vijakarṣaṇikā*, *Amṛtakarṣaṇikā*, *Budhyākarṣaṇikā*, *Sarvakarṣaṇikā*, *Nityarūpakarṣaṇikā*, *Gandhakarṣaṇikā*, *Nityadhārijakarṣaṇikā*, *Nityanāmakarṣaṇikā*, *Nityačātmakarṣaṇikā*, *Nityasārīrakarṣaṇikā*).
2. Osm *Guptatārā-yoginī* – červená barva kůže, čtvero rukou (luk, šípy z květů, lotos), (*Anaṅga Sumanā*, *Anaṅga Mekhalā*, *Anaṅga Madanā*, *Anaṅga Madanātūrā*, *Anaṅga Rekhā*, *Anaṅga Vegā*, *Anaṅga Ankuṣā*, *Anaṅga Mālīnī*).
3. Jedenáct *Sampradāya-yoginī*– červené barvy, čtvero rukou (ohniví luk a šípy, ohnivý meč a disk), původ odvozován z popela boha Kámy. (*Sarvavidrāvanī*, *Sarvakarṣaṇikā*, *Sarvasammohinī*, *Sarvastambhanikā*, *Sarvajibhāṇikā*, *Sarvasaṅkarī*, *Sarvaraṅjanikā*, *Sarvārthasādhikā*, *Sarvasampatāprapūrīṇī*, *Sarvamantramajī*, *Sarvadvandaśaṅkarī*).
4. Deset *Kūlatrīṇa-yoginī* – (*Sarvasiddhipradā*, *Sarvasampatpradā*, *Sarvaprajaṅkarī*, *Sarvamangalakāriṇī*, *Sarvamaṅgalakāriṇī*, *Sarvaduḥṣavinaśinī*, *Sarvamṛtuprasamanī*, *Sarvavighnanivārīṇī*, *Sarvāṅgasundarī*, *Sarvasaubhāgyadāyinī*).
5. Deset *Nirgarbha-yoginī*– bílé barvy kůže, čtvero rukou (blesk, bodec, tomara a disk).
6. (*Sarvajñā*, *Sarvasakti*, *Sarva-aśvarya-pradāyinī*, *Sarvajñānamayī*, *Sarvavyādhivināśinī*, *Sarvadhārāsvarūpā*, *Sarvapāpaharā*, *Sarvānandamayī*, *Sarvarakṣāsvarūpiṇī*, *Sarvapsitapradā*).
7. Osm *Rahasya-yoginī*– červené barvy, dvě ruce (vína a kniha).
8. (*Vāsini*, *Kāmeśī*, *Modanī*, *Vīmalā*, *Aruṇā*, *Jayanī*, *Sarvaśī*, *Kaulinī*).
9. Žádná jména z této skupiny.
10. Tři *Atirahasya-yoginīḥ* – osmi ruké (luk, šípy, kalich, mečík, smyčka, vitras, zvonek)– *Kāmeśī*, *Vajreśī*, *Bhagamālīnī*.²⁰⁰

¹⁹⁹ Dehejia (1986), str. 19. též viz Onishi (1997), str. 91-95.

²⁰⁰ Das (1997), str. 430-1.

Zřejmě se jedná o různé verze jediné tradice, jména jóginí jsou většinou neznámá, až na pár výjimek (*Mālinī*, *Mohinī*, atd.), zato všechny mají divoký vzhled a výbroj, naznačující jejich démoničnost.

g) *Yoginī* jako *Devī* či *Mahādevī*. *Devī* je obvyklý výraz pro nejvyšší božstvo, univerzální ženský princip, který je často personifikován jako bohyně *Ambikā*, *Caṇḍikā*, *Durgā*, *Pārvatī*, *Kālī*, atd. Někdy je jí též připisován titul *Mahāyoginī* (velká *yoginī*) či *Kulayoginī* (podle sekty *kaula*).²⁰¹

V ortodoxních puránách, ale i v různých textech sektářského ražení, se setkáváme se seznamy obvykle 64 *yoginī*, které představují jednotlivé aspekty (*kalā*) či formy *Devī*. V seznamech figurují většinou méně známá jména, tu a tam se však objevují i jména *mātṛkāḥ* či známých bohyní či démonek jako jsou *Durgā*, *Ambikā*, ale i *Kapālinī*, *Kātyayanī*, *Mālinī*, atd. Jména ve Skanda-puráně, Káliká-puráně, Brhad-nandikéšvara-puráně, Čandí-puráně či Čaunsath-jóginí-námáváli se až na pár jmen zcela liší.²⁰² V této oblasti lze očekávat stále ještě nové objevy, mnohé texty ještě nebyly prostudovány a nové zřejmě vznikají dodnes. *Yoginī* se objevují již ve středověkých puránách, což svědčí o jejich přijetí pod křídla *Mahādevī* ještě v době před vznikem těchto textů. Ortodoxie jistě musela svádět delší boj s tímto lidovým fenoménem, než ho chtě nechtě musela akceptovat a asimilovat.

V textech, sochařských dílech či malbách jsou *yoginī* zobrazovány jako božské společnice Bohyně (*Devī*), obdařené lidským tělem, avšak často i zvířecí hlavou (ptáci, opice, sloni, kozy, atd.), což poukazuje na úzké spojení se zvířecím světem.²⁰³ Zejména sochařské provedení dokazuje božský charakter těchto bytostí (mají vícero paží, halo nad hlavou, vidjádharové a další postavy se vznášejí okolo nich, jsou usazeny na sedátku, mají jízdní zvíře, atd.). Sochy *yoginī* tohoto typu byly nalezeny zejména na území dnešního Madhja-pradéše, Uttar-pradéše, Rádžasthánu, ale také například Urísy. Bohužel mnoho nalezišť je v současné době zcela zlikvidováno (v Lókharí, Šahdólu, atd.), několik soch z těchto lokalit zůstává zachováno pouze v muzeích (např. v Gválióru, Dhubéle, Baródě, atd.). V otevřených kruhových či obdélníkových chrámech v Severní Indii jsou pouze ve dvou dochovány sochy

²⁰¹ Například v Lalitáhasranáma, titul 653, Joshi (2006), strana 225. Kaulárna - tantra 10.73., Avalon (2007), str. 259

²⁰² Joshi uvádí ještě další texty s těmito seznamy (*Durgāpūjā* – manuskript na palmových litech, *Brhannīla-tantra*, atd.), str. 422-428. V. Dehejia (1986) pak *Phetkārī-tantra*, str. 22.

²⁰³ Např. Skanda-purāna (Káśī-Khanda).

64 *yoginī* a i ty vykazují známky značného rozkladu (Bhéraghát a Hírámpur). Sochy a chrámy pocházejí většinou z 8. až 12. století.

Co se týče textuálních zdrojů, o 64 jóginých (jakožto družkách *Devī*), uctívaných v kruzích (čakrách či mandalách), se zmiňuje např. Lalitá-sahasranáma, Kaulárnava-tantra, Kálí-tantra, Agni-purána, Skanda-purána, Mahábhágavata-purána či Káliká-purána.²⁰⁴ Zajímavé, avšak méně spolehlivé informace o démonických aspektech těchto bytostí lze získat též z nenáboženské literatury, beletrie, kronik, příběhů, atd. Například v romanci Jašastilaka od Sómadevasuriho (10. st.), o níž se zmiňuje Dehejia,²⁰⁵ autor popisuje *yoginī* jako hrůzostrašné démonky, které přicházejí s nocí, slétávají se s divokými ptáky, vydávají nejružnější ostré zvuky (*phet*), obličeje mají pomalované krví, tělo ozdobené lebkami, blesky srší z jejich třetího oka, atd. Hlavní Bohyní je v tomto případě bohyně *Caṇḍamārī*. I v Kalhanově kronice Rádžataranginí je postava démonické *yoginī* poměrně oblíbeným druhem. V příběhu o králi Bakovi například vystupuje krásná *yoginī* *Yogeśvarī*, která krále nejprve svede a poté ho pozve na noční obětní rituál, jež se mu ovšem stane osudným. *Yoginī* ho totiž se svými přítelkyněmi obětuje a tímto způsobem získá magickou sílu, která jí umožní odletět do nebes.²⁰⁶ Sómadévoa Kathásaritságara je úplnou pokladnicí pro studium lidových představ o démonkách. *Yoginī* zde vystupují v příbězích a často varíjí mezi božstvím a čarodějnictvím, a proto je lze zařadit i do typologie *yoginī* - čarodějek viz výše.

Původ 64 *yoginī* bývá podle jedné tradice odvozován též od *sapta* či *aṣṭamātṛkāḥ* (*Brahmāṇī*, *Maheśvarī*, *Kaumārī*, atd.). Takto o jejich vzniku hovoří Agni-purána.²⁰⁷ Každá z „matek“ je považována za patronku jedné skupiny *yoginī*. *Yoginī* se stávají družkami či následovnicemi Bohyně, a tak získávají rovněž božský či polobožský status v ortodoxních kruzích. Výrazy *mātṛkāḥ* či *yoginī*, pak bývají dokonce užívány zcela jako synonyma. Není divu, obě skupiny se scházejí v kruzích, mají podobný charakter a jejich mužským protějškem je Bhairava. Podobné míšení potvrzují i lidové příběhy. V Kathásaritságaru (11. st.) nacházíme dva příběhy, v nichž *yoginī* / *mātṛkāḥ* vystupují. V prvním příběhu hrdina Čakrasvámin ve snu pozoruje slétající se *mātṛkāḥ* (pod vedením *Nārāyaṇī*), které tančí a laškovují okolo Bhairavy.

²⁰⁴ O jóginých rovněž pojednává široké spektrum sektářské literatury tantrického ražení, která však není badatelům běžně k dispozici.

²⁰⁵ Dehejia (1986), str. 26.

²⁰⁶ Rádžataranginí, I, 324-335, v překl. str. 44-5.

²⁰⁷ Agni-purána, kap. 146 či 52. Rovněž Skanda-purána, kapitola Arunáčalamáhátmjam.

Druhý příběh dokonce směšuje *yoginī* -bohyně s *yoginī* -čarodějkami. *Yoginī* se opět slétají pozdě v noci v kruzích (*khecarīcakram*), v opuštěném chrámu se vynořují z *māṭṛkāḥ*, a za letu dokonce bojují s jinou konkurenční skupinou *yoginī*.²⁰⁸

Další tradicí, která spojuje svoji nauku se 64 (či 81) jóginí je tantrická škola *kaula-mārgam*. Jednou z mnoha větví této školy je i *yoginī-kaulaḥ*, která hlásí stejnojmennou esoterickou nauku. Něco bližšího se o této nauce dozvídáme např. z Kulárnava-tantry.²⁰⁹ Výrazem *yoginī* jsou v tomto textu označovány: *Devī*, partnerky v rituálech a bohyně, patronky sekty. Tyto bohyně jsou sice na hierarchickém žebříčku níže, než *Devī* osobně, přesto se jim dostává významného postavení a dokonce role v kosmickém dramatu stvoření.²¹⁰ Obecně vzato jsou však *yoginī* zmiňovány převážně v rámci rituálu *kula-cakram*. Ti, kteří při rituálu rozlišují kasty nebo se ho neúčastní, ač k němu mají dobré předpoklady, nebo ti, kteří urážejí ženy, se podle textu stanou potravou *yoginī*.²¹¹ Jejich démoničnost a nebezpečnost je explicitní. Ať už jsou mírné či hrůzostrašné, adept (*sādhakaḥ*) si může naklonit jejich přízeň a dokonce je „poštvat“ proti svým protivníkům.²¹² Co do počtu jich mohou být statisíce, přebývají v nebeských světech, ale též ve vodách a horách či lesích, vládnou magickými silami a často přijímají podobu různých zvířat, zejména ptáků nebo dokonce lidských bytostí. Co se týče samotného rituálu, Kaulárnava-tantra hovoří o *aṣṭāṣṭaka-pūjā*, osmidílném rituálu (8x8), který lze provádět během jediného dne, nebo ho rozložit na 8 či 64 dní. Výraz *aṣṭāṣṭaka* se vztahuje též ke skupinám zainteresovaných *yoginī* čili osmi kruhům *yoginī* (*cakrāṣṭakayoginīsam*).²¹³ V centru kruhu je umístěn *Śiva-Bhairava* a *yoginī* jsou uctívány vínem, masem či krví. Kulárnava-tantra dokonce uvádí oblíbený nápoj *yoginī* (*yoginīpānamuttamam*), jehož hlavní ingredience jsou zázvor, kůra citroníku, pepř, med, cukr, *dhātakī* (?) a voda.²¹⁴ Po dvanácti dnech se roztok měl přeměnit v magický likér (alkoholický). Cílem rituálu zřetelně mělo být nabytí magických schopností (*siddhiḥ*) a

²⁰⁸ Kathāsaritsāgara, XVIII.4.206-7 a IX.6.75-116.

²⁰⁹ Mezi další texty, které se věnují tomuto tématu, patří Śrī Matottara-tantra, Kauladžñānanirnaja či Jóginī-hrdajam (součást Vāmakēśvara-tantry).

²¹⁰ Kulárnava-tantra, 8.50., v překl. str. 229-230.

²¹¹ Ibid., 8.103., 10.106-107, 11.65.

²¹² Ibid., 10.118.

²¹³ Ibid., 10.16.

²¹⁴ Ibid., 5.21-23.

esoterických znalostí adeptem.²¹⁵ Za tímto účelem zřejmě byly stavěny i zmiňované kamenné chrámy v 8. - 12. st. v severní Indii. Otázka, zda se v nich prováděli rituály, včetně sexuálních, není pozitivně potvrzena, ale mnohé tomu naznačuje. Kulárna-tantra hovoří o 8 a 64 *maithunāḥ* (sexuálních spojeních) a naznačuje, že *yoginī* mohly být buď zobrazovány v sexuálním objetí s bhairavy (podobně jako v tantrickém buddhismu), nebo se jednalo o skutečné lidské páry, které *yoginī* symbolicky zastupovaly.²¹⁶ O sexuálním charakteru rituálu hovoří i kronika Rádžataranginí v příběhu o Sandhimati. *Yoginī* se za zvuku zvonků slétávají o půlnoci k tělu mrtvého muže. Kolem se šíří krásná vůně a záře. *Yoginī* muže oživí a užívají si s ním erotické rozkoše.²¹⁷

V podobném duchu hovoří i další tantrické texty.²¹⁸ Poněkud záhadný text Matóttara-tantry (13. st.), který bohužel není k dispozici, ale cituje ho jak Dehejia, tak Tiwari, rozebírá podrobně strukturu a rituální význam tzv. *yoginī* (*khecarī*) čakry.²¹⁹ Bohyně vznikají pouhým přáním (*icchā*) Déví, a to postupně: nejprve dvanáct hrůzostrašných a ovíněných *yoginī* zářících všemi barvami se dvanácti pažemi každá, ty se rozmnoží na 24, 32 a nakonec 64. V plném počtu drží v rukou zbraň (palici) a smyčku, jsou krásné, ověšené šperky a hlavně vládnou různými magickými schopnostmi (fyzickými i mentálními, zejména schopnost létat). Co se týče tantrického rituálu (*mahāyāgaḥ*), může být chápán vnějškově (v chrámu, s mandalou, atd.) nebo vnitřně (identifikace čaker s jóginími, vizualizace bohyní v jednotlivých částech těla, atd.). Další variantou může být tzv. *mūla-cakram*, která využívá násobků čísla 9 a odvozuje se od bohyní „matek“, které mohou být chápány rovněž jako

²¹⁵ *Yoginī* údajně ovládaly všech osm klasických magických schopností (*aṣṭamahāsiddhiḥ*): *animā* (zmenšit se na velikost atomu, znalost fungování světa, znát strukturu všeho), *mahimā* (zvětšit se a dosáhnout kamkoliv ve vesmíru, znalost reality), *laghimā* (zatratit tíži, levitovat, cestovat prostorem), *garimā* (získat váhu a její sílu), *prākātya* (ovládání druhých vůlí, ovládání mysli), *īśitva* (ovládání těla a mysli druhých), *vaśitva* (ovládání přírody, deště, atd.), *kāmavaśyata* (schopnosti dosáhnout jakéhokoli přání). Skanda purána (52. kapitola) však uvádí i další *siddhi yoginī*, např. *vaśīkaraṇam* (podřízení druhého okouzlením), *gutikāñjana* (vnitřní zrak, který odhalí skryté poklady), *dhātuvāda* (alchymie), *vidagdha* (destrukce), *adrśyatvam* (neviditelnost), *uccātanam* (vystrnadění z domova), *nijāngasaundaryam* (zkrášlení), atd.

²¹⁶ Kulárna-tantra, 10.84-5.

²¹⁷ Rádžataranginí, I.65-115., v překl. str. 56-61.

²¹⁸ Dehejia uvádí např. Mattótara-tantra, Čaturvarga-čintamani, Pratiṣṭha-lakṣan-sar-samuḥchāja, Uddiṣa-tantra, Jóginī-sādhana-prajoga, Bhūtadāmara-tantra, Jóginī-tantra, mahājakṣinī-tantra, Jakṣinī-prajoga, atd.; viz Dehejia (1986), str. 36.; celkově viz Tiwari (1985).

²¹⁹ Dehejia V. (1986), str. 44-48.

yoginī. Celkový počet bohyní v mandale pak dosahuje čísla 81 a byl využíván zejména pro královské rituály. Poslední variantou je mandala o 42 jóginích tzv. *bhūtalipi-cakram* či *mālinī-cakram* (odpovídající 42 *ṣakti-pīṭham*, nebo 42 z 50 písmen sanskrtské abecedy, chápaných jako *yoginī*).

V Kaulárnava-tantře se *yoginī* vyskytují ještě v jiném, než rituálním kontextu. Podobně jako *yakṣiṇī*, s nimiž jsou pravděpodobně ztotožňovány, přebývají v osmi typech stromů (*kulavṛkṣaḥ*), které se nesmí kácet ani z nich odtrhávat listy nebo pod nimi spát.²²⁰

Původ kultu *yoginī* není úplně jasný. Archeologické nálezy prokazují existenci kultu bohyní typu „*mātṛkāḥ*“ už v kultuře povodí Indu. Na druhé straně existují nálezy soch a z 5. století v Gudžarátu (Samaldži) či Rádžasthánu, které zobrazují skupiny bohyní (nejméně 17) odpovídající popisu *yoginī* a zároveň odlišných od *sapta-mātṛkāḥ*. V mnoha dalších případech není určení typu bohyně vůbec jasné. Nejstarší textuální zmínky o *yoginī* však pochází až z 9. století (Agni-purána). Vzhledem k tomu, že jde o ortodoxní text, dá se předpokládat, že samotný kult musel existovat celá staletí dříve, než byl akceptován do ortodoxie. Kalhanova Rádžataranginí sice referuje o období těsně po začátku našeho letopočtu, avšak jeho příběhy rozhodně tak staré nejsou. Poněkud spekulativní je usuzovat na kult *yoginī* pouze ze zmínek o kruhových rituálech. Teprve výraz *yoginī-cakram* s jistotou identifikuje druh bohyní uctívaných v kruhu. Podle textů soudě, kult *yoginī* byl velmi rozšířený a oblíben v období mezi 8. - 12. stoletím, což potvrzují i kamenné stavby chrámů dochované do dnešního dne.²²¹ Do dnešního dne se dochovalo jen několik stojících chrámů: v Hírápuru a Ránípuru-Džhariaľu (Urísa), Bhéraghátu (Madhja-pradéš), Khadžuráhu, Mitháľalí, Narésaru. Pouze v Khadžuráhu je chrám obdélníkového tvaru, všechny ostatní kruhové a všechny jsou otevřené k nebi (nemají střechu). Kromě těchto míst jsou i další lokality, ve kterých podle archeologů zřejmě chrámy *yoginī* stály (Lókharí, Dudhai, Badóh, Šahdól, Rikhidžan, Váránasí, Džalavár, Jóginípur, Hingaladžagadh, Kámakhjá, atd.).²²² Jen u chrámu v Mitáľalí je nápis, který lépe specifikuje vznik a původ stavby. Chrámy evidentně nechali stavět lokální vládcové a zřejmě si od kultu slibovali získání či udržení světské moci.

²²⁰ Ibid., 11.66-8.

²²¹ Tantrické spisy z tohoto období: Kubdžikámata, Kulalikámnāja, Matóttara-tantra, Džajadrata-jámala, Kauladžánanirnája, Kaulárnava-tantra, atd. viz Dehejia (1986), str. 74-6.

²²² Dehejia (1986), str. 84.

O tom, že kult *yoginī* není pouze otázkou minulosti, svědčí živá orální tradice, se kterou jsem se setkala při terénním výzkumu v roce 2008 v údolí Kulú (Himáčalpradéš) nebo v jihovýchodním Rádžasthánu (úpatí Vindhijského pohoří). Kromě svatyně zasvěcené specificky *yoginī*²²³ jsem se v podhimalájské oblasti setkala s vyprávěním o jóginích, které žijí v horách a mají rysy zhruba shodné s bytostmi popsány ve středověkých textech. Na jedné straně jsou chápány jako bohyně, k jejichž sídelním místům v horách (pítha) se konají poutě s modlami jiných významných bohyň (*Tripurasundarī*). Na druhé straně působí jako čarodějky a jóginky vládoucí mocnými magickými silami. Mohou se náhle zjevit a pocestného okouzlit, nebo mu naopak pomoci a obdařit ho nějakým požehnáním (poznáním, schopnostmi, atd.). Zůstává i velmi stará představa, že mají spadeno na malé děti (zejména kojence), červenou a žlutou barvu nebo turisty, kteří nevhodným chováním ruší klid hor (hulákání, ničení flóry či fauny, atd.).

Spiritualitu nového věku představuje například současná autorka S.L. Chopra, která svou vnitřní duchovní cestu spojuje s *yoginī* ve stylu tzv. urban-šamanismu.²²⁴ Modernizuje se i tradiční přístup, o čemž svědčí například publikace Svámího Muktánandy o jóginí-józe pro ženy.²²⁵

²²³ Poblíž městečka Naggar a v sousedství svatyně zasvěcené bohyň *Cāmuṇḍā*. Jedná se o malou stavbu s lomenou střechou, uvnitř jsou vidět dvě sošky bohyň s výraznými očima (nikoliv 64).

²²⁴ Chopra, S.L. (2006).

²²⁵ Celkově viz Svami Muktananda (1993).

6. Samostatné bohyně

6.1. Samostatné *mahāvidyāḥ*

6.1.1. *Kālī* (černá)

Kālī (černá) je téměř vždy popisována jako děsivá, divoká, nezkrotná a nebezpečná. Barva její pleti je černá (někdy s tmavě modrým odleskem), má dlouhé, rozčuchané a volně rozpuštěné vlasy, dlouhé špičaté zuby, prsty a nehty, nahé tělo (někdy černě oděné) je zdobeno náhrdelníky a šperky z kusů lidských těl (náhrdelník z čerstvě uťatých hlav, náušnice z dětských mrtvolek, atd.) a rty i vyplazený jazyk jsou potřísněny krví. Nejčastěji je vyobrazována jako bojovnice na bitevním poli, kde se opíjí krví svých obětí, na žárovištích, kde posedává na mrtvolách v doprovodu různých skřetů a šakalů nebo jako dominantní partnerka mužského boha (nejčastěji Šivy).

Mezi *mahāvidyāḥ* zastává primární postavení, dokonce udává tón i ostatním bohyním ve skupině. Lze ji považovat za jakousi pra-bohyni (*ādi-mahāvidyāḥ*), z níž ostatní bohyně vznikají jakožto její formy. Tento koncept potvrzuje většina středověkých textů popisující vznik *mahāvidyāḥ*. Například v Mahābhāgavata-purāně vznikají *mahāvidyāḥ* v okamžiku, kdy se bohyně (*Satī*) rozzlobí a promění v černou, děsivou a nahou bohyni se čtyřma rukama, rozpuštěnými vlasy a girlandou z lebek – dokonalý popis *Kālī*. Z této bytosti vznikají *mahāvidyāḥ* jako její různé formy.²²⁶ Ovšem samotná bohyně *Kālī* je daleko staršího původu, než koncept *mahāvidyāḥ*.

Nejstarší zmínky o této bohyni pochází z raného středověku (6. století) a většinou ji vykreslují jako neporazitlenou bojovnici, jejíž zjev a chování ji odsuzuje na okraj hinduistické společnosti. Agni-purāna ji popisuje jako divokou bohyni s dlouhými zuby a girlandou z částí liských těl, která divoce tančí, směje se, sedí na hřbetě ducha a pobývá na žárovištích. Je vzývána k rozdrčení nepřátel.²²⁷ V Bhāgavata-purāně je *Kālī* považována za patronku zlodějů, jejichž vůce se k ní obrací s prosbou o syna. Jako oběť mu zlotřilci nabídnou mladého bráhmāna, ale jeho cnost bohyni spálí. Rozhněvaná bohyně za divokého smíchu a v doprovodu démonů pozabíjí celou zlodějskou bandu, vysaje z nich krev a se zbytky těl si

²²⁶ Mahābhāgavata-purāna 8.48-53 nebo Skanda-purāna 5.82.1-21.

²²⁷ Agni-purāna, 133,134,136. Podobně též v Garuda-purāna.

pohrává jako s míčem.²²⁸ Podobné konotace nacházíme například i v dramatech. Bānabhatova Kādambarī (7. století) popisuje bohyni *Caṇḍī* (epitet bohyní *Kālī* i *Durgā*), která je uctívána kmenem primitivních lovců. Šabarové (kasta lovců) provádí krvavé rituály hluboko v lesích.²²⁹ Ve Vákpatiho Gaudávaho (přelom 7. a 8. století) je *Kālī* považována za formu bohyně *Vindhyavāsini* a uctívána šabary lidskými oběťmi.²³⁰ Kinsley ve své studii hinduistických bohyní připomíná ještě další beltristická díla s podobnými příběhy. Například Bhavabútiho drama *Mālatīmādhava* či Sómadévovu *Jaśastilaka*. Bohyně, zde zvané *Cāmuṇḍā* a *Caṇḍamārī*, jsou uctívány krvavými oběťmi na odlehlých místech a popis bohyní přesně odpovídá charakteristikám *Kālī*. Uctívači většinou pochází z nízkých kast nebo kmenových společenství, což potvrzuje i Mánasāra-šilpa-śāstra (dílo o architektuře ze 6. století), které specifikuje lokalizaci chrámů *Kālī* mimo lidská obydlí, poblíž žárovišť a obydlí čandálů (velmi nízkých kast).²³¹

Neznámější portrét *Kālī* jako bojovnice nacházíme ve třetí epizodě Dēví-mahātmja. Bohyně *Durgā* svádí boj s démony Čandou a Mundou, když se rozhněvá, ztmavne jí obličej a z čela vyskočí bohyně *Kālī*. Má obvyklý vzhled, je vyzáblá, kromě lebek a kostí má na sobě i tygří kůži, v rukou kůl s napíchlou lebkou, vyplazený jazyk, démony trhá na kousky a seká jim hlavy mečem. Později svádí boj s démonem Raktabíjou, kterému vysává všechnu krev.²³² V obou případech je *Kālī* chápána jako ztělesněný hněv bohyně Durgy. Podobné příběhy existují i v několika dalších verzích, přičemž hlavní bohyně může být rovněž *Pārvatī*, *Satī* nebo dokonce *Sītā*. V Linga-puráně požádá bůh Šiva svou manželku bohyni *Pārvatī*, aby ho zbavila démona Dáruky, který může být zabit pouze ženou. *Pārvatī* vstoupí do Šivova těla a promění se působením jedu v manželově hrdle. Výsledkem je podoba *Kālī*, která se společně s masožravými pišáčími vrhne na skupinu démonu a zlikviduje je. Šiva pak musí intervenovat, aby divokou *Kālī* zklidnil.²³³ Podobně se z *Pārvatī* stává *Kālī* i ve Vámana-puráně. Šiva si bohyni dobírá kvůli její černě zbarvené pleti, ale ona se věnuje askezi tak dlouho, až sesvětlá (*Gaurī*). Její temná stráka se však vtělí do divoké bojovnice *Kauśikī*, jejíž hněv vytvoří bohyni

²²⁸ Bhāgavata-purāna, 5.9.12-20.

²²⁹ Kādambarī, Bāna, překlad C.M. Ridding, RAS, London 1896, str. 34.

²³⁰ Gaudávaho (prákrť), verš 285-347., angl. překlad viz Šankar Pándurang Pandit, 1887.

²³¹ Kinsley (1998), str. 117-118.

²³² Dēví-mahātmja 7.3-22 a 8.49-61.

²³³ Linga-purāna 1.106.

Kālī.²³⁴ *Kālī* rovněž vzniká ze vzteku bohyně Sítý v příběhu o obětním rituálu jejího otce Dakši (viz výše). Kinsley uvádí příklad, kdy *Kālī* vzniká z hněvu Sítý, manželky boha Rámy, jedná se o jednu z verzí Rámájany.²³⁵

Důležitým aspektem *Kālī* je její divoký destruktivní tanec, k němuž ponouká i boha Šivu. Když se rozvášní, ztrácí nad sebou kontrolu a její výboje pak ohrožují samu rovnováhu vesmíru. Dokonce ani Šiva ji často nedokáže zvládnout. Ikonografická vyobrazení s oblibou zobrazují *Kālī* v dominantní pozici nad Šivou (stojící nad jeho nehybným tělem, dominantní sexuální pozici, atd.). Na rozdíl od *Pārvatī* je Šivovi rovnocennou partnerkou a v šaktických kruzích je dokonce mužskému božstvu nadřazena.

Na první pohled se může zdát, že divoká a nezávislá *Kālī* jen těžko může najít své místo v hlavním proudu hinduismu. Přesto se stala jednou z nejpobulárnějších hinduistických bohyní vůbec. Zvláštní postavení získala zejména v tantrických naukách. Významné postavení má v kašmírské tradici a dílech Abhinavagupty. V jeho nábožensko-filosofických představách je skutečnost tvořena interakcí dvou základních principů (ženský / mužský, *Śakti* / *Śiva*). *Kālī* je často považována za jednu z forem *Śakti* a zároveň reprezentuje vývojové formy lidského vědomí (tzv. dvanáct *Kālī*).²³⁶ Pro tantrického adepta (*sādhaka*) slouží rituály zahrnující *Kālī* k dosažení duchovní transformace a osvícení. Ještě větší popularitě se *Kālī* těší v bengálském tantrismu, který vyprodukoval značné množství rituálních manuálů k uctívání, manter, hymnů atd. Bohyně také vystupuje pod mnoha jmény: *Dakṣiṇā-kālī*, *Mahākālī*, *Śmaśāna-kālī*, *Guhya-kālī*, *Bhadra-kālī*, *Cāmuṇḍā-kālī*, *Siddha-kālī*, *Harṣa-kālī*, *Kāmakālā-kālī*, *Adyā-kālī*, atd. V tantrických spisech je *Kālī* uctívána jako nejvyšší božstvo a nejvyšší realita. Kinsley se zmiňuje o těchto textech: Nirvána-tantra, Piččhilá-tantra, Jógini-tantra, Kámákhjá-tantra, Niruttara-tantra, Kámadá-tantra či Mahánirvána-tantra.²³⁷ Zásadní pozici má i v pozdně středověké devotioální bengálské literatuře. Postupně však dochází k velkým změnám v charakteru. Kromě děsivých stránek se prosazuje i mateřský, milující princip. Oddaní uctívači *Kālī* k ní na rozdíl od tantriků přistupují jako bezbranné děti pod ochranná křídla. V Karpurádi-stótra například kromě obvyklých démonických stránek jmenuje též její mladou

²³⁴ Vámana-purána, 25-29.

²³⁵ Kinsley, *Hindu Goddesses*, str. 119 (Adbhúta-rámájana, Džaiminíja-rámájana, viz též NN.Bhattacharyya, *History of the Shakta Religion*, str. 149).

²³⁶ Bhattacharyya, N.N., *History of the Shakta Religion*, str. 136.

²³⁷ Kinsley (1997), str. 76.

a krásnou tvář, jemný úsměv, schopnost dávat požehnání, gesta „abhaja“ a „varada“ (ochranné), atd.²³⁸

Chrámy *Kālī* jsou rozestry po celé Indii, zejména v Bengálsku a Uríse a dodnes se v nich provádí krvavé oběti. Asi nejznámější z nich je Kálighát v Kalkatě. Zde, jako na mnoha jiných místech, *Kālī* zatupuje černě natřený kámen s namalovanými očima (3), ústy, nosem a vyplazeným jazykem. Každé ráno je poraženo zvíře (kozel, beran) a krev je obětována. Důležitou roli hraje *Kālī* během podzimního svátku *dīvālī*, kdy se zejména v Bengálsku (ale nejen tam) vyrábí hliněné podobizny Bohyně. V tomto kontextu je *Kālī* uctívána jako milující matka. Paralelně s touto tradicí však existují tantrické tradice s vlastním esoterickým pojetím.

6.1.2. *Tārā* (Hvězda / převážka na druhý břeh)

Tārā je téměř vždy uváděna jako druhá v pořadí mezi *mahāvidyāh*, hned za *Kālī*. Také je jí ze všech bohyní ve skupině nejvíce podobná, a to jak charakterem, tak i ikonograficky. V některých případech není snadné obě bohyně od sebe odlišit a v konečné fázi vývoje kultu opravdu dochází k jejich ztotožňování. Historie Táry má však odlišné kořeny. S největší pravděpodobností se do hinduismu dostala oklikou přes tantrický buddhismus, neboť i v hinduistických zdrojích je stále patrná buddhistická spojitost. Nejstarší zmínka o Táře se podle Kinsleyho nachází v díle *Vásavadattā* od Subandhua zřejmě ze 7. století a spojuje ji s buddhismem. Je třeba říci, že *Tārā* se stala jednou z nejdůležitějších bohyní mahájánového buddhismu a šamanistického bönismu a v podstatě národní patronkou Tibetu. Hinduistická a mahájánová *Tārā* možná měla stejné kořeny, ale během vývoje došlo k podstatným změnám. Hinduistická *Tārā*, tak jak ji známe dnes, vznikla asimilací několika dalších bohyní, které jsou nyní chápány jako její formy či aspekty.

Jednou z nich je *Ekadžatā* (uctívána též v Tibetu), jejíž kult přišel do Indie ze severozápadu (zřejmě původně z oblasti Uddjány, později Kašmír a dokonce Ásám) jako amalgám šamanistických kultů bohyní *Bhīmā* a *Nīlā*.²³⁹ Sochy, které spojují bohyni *Ekadžatā* s Tárou na území Indie pochází už ze 6. - 7. století, a zasazují ji do prostředí mahájánového buddhismu. Od osmého století už archeologické nálezy dokazují úplné sjednocení obou bohyní. Nálezy

²³⁸ Viz Kinsley (1997), str. 79.

²³⁹ Bhattacharyya Bikas Kumar, *Tara in Hinduism*, (2003), str. 306.

pochází z Bengálska (Kalkata, Dháká, Dinadžpur, Radžšahí, Vikrampur), Biháru (Patna, Nálada, Bhagalpur, Hazaríbágh), Gudžarátu, Madhjadpradéše (Mahóba, Sánčí), Urísa (Kendrapara, Ratnagiri), Uttarpradéš (Sarnáth), atd. Většinou se jedná o sochy z období 8. – 11. století a miniaturní malby z 11. -12. století umístěné v muzeích po celé Indii i v zahraničí.²⁴⁰

Další formou bohyně je *Tārā -Kurukullā*, známá též především z tibetského buddhismu. Jedná se o zvláště divokou, krvelačnou a bojovně nalazenou bohyni, která ostře kontrastuje s většinovou představou o milosrdné Táře mezi tibetskými buddhisty. Na území Indie svědčí o kultu Kurukully nálezy soch z Urísy a Sarnáthu z 9. – 12. století.²⁴¹

Mezi další divoké formy dodnes spjaté s tibetským buddhismem patří *Mahāmāyāvijayavāhinī-tārā* (zvaná též modrá vlčice) a *Mahācīna-tārā* (zvaná též *Ugra-tārā*). Sochy z kamene i kovu máme doložené z Ásámu (Guváhatí, Kámarúpa, Khačpur, Lóhit, Sikhar, atd.), Bengálska (Kalna, Sikarpur, Vikrampur, Bhagalpur), Nepálu, atd.²⁴² Nejstarší hinduistický text, který se zmiňuje o kultu Tary, Tára-tantra (6. -8. století), přisuzuje zásluhy o jeho upevnění na území Indie světcům Vašištovi, který ji měl přinést z Maháčíny od samotného Buddhy (oblast mezi horou Kailáš a jezerem Manasaróvar).²⁴³ Rituály k uctívání bohyně (zvané též *Ugra-tārā*, *Ugra-tāriṇī*, *Tāriṇī*, *Mahānīlāsarasvatī*, *Ekadžatā*, *Śmaśāna-bhairavī*, *Śivā*, *Ankara-vallabhā*, *Hara-vallabhā*, *Hara-patnī*, *Samsāra-tāriṇī*, atd.) zahrnují jógické prakticky s energií *kundalinī*, tantrických „pět M“ ve stylu *kaula-mārga*, praktiky na žárovištích s mrtvolami, krvavé oběti, recitaci manter, atd. O buddhistickém kontextu svědčí uctívání Akšóbhji. Posvátnými texty kultu Tary jsou též Rudrajámala a Brhmajámala (zřejmě z 8. století).²⁴⁴ Kromě již zmiňovaných rituálů se zdůrazňuje obětování vlastní krve adeptem (například z čela nebo míst spojených s čarami), popřípadě obětování zvířeta a jeho krve bohyni. Cílem uctívání není kupodivu získání magických schopností, ale dosažení osvícení. Podle mýtu byl Vašišta vyslán Buddhou, aby působil na posvátném místě, dnešní Tárápítha v Bengálsku, hlavní centrum kultu Tary dodnes. Ve 12. -13. století s nástupem tureckých dynastií zřejmě došlo k přerušení spojení kultu s buddhismem a rovněž k jeho utlumení.

²⁴⁰ Seznam viz Bhattacharyya, B.K., *Tara in Hinduism*, (2003), str. 34-38.

²⁴¹ Ibid., str. 38.

²⁴² Ibid., str. 70-72.

²⁴³ Sanskrtský text s angl. překladem viz Bhattacharyya B. K. (2003), str. 73-98.

²⁴⁴ Ibid., 308, sanskr. text s angl. překladem viz Bhattacharyya B. K. (2003), str. 99-116.

Sochařské nálezy máme dochované z Ásámu, Bengálska (většinou malby, sochy z Tárápíthu, Burdvanu, Kalkaty, Bangladéše, Tapandhigi), Biháru (Bhagalpur, Gája, Hazaríbágh, Nálada, Patna, Himáčalpradéš, Kašmír, Madhjapradéš, Adžanta, Ellóra, Urísa, Paňdžábu, Uttarpradéše (9. – 12. století). V dnešní době se omezuje na pár míst, zejména na Bengálsko, Ásám a Urísa a i zde splývá s kultem *Kālī*. Navíc charakter Táry pozbývá tantrických prvků a omezuje se na bhaktickou úctu k bohyni jako matce. Divoký charakter však zůstává typický pro její zobrazování.

Hinduistická *Tārā* je zobrazována velmi podobně jako *Kālī*, pouze s menšími odchylkami. Ve čtvero pažích drží nůž (nebo nůžky), lebku (misku), meč a modrý lotos. Barva kůže je černá (namodralá), tělo nahé (či spoře oblečené, plná prsa a vypouklé břicho), ozdobené hady, lebkami, tygří kůží, atd., vlasy ve formě džatá (svázané dredy), tři oči, vyplazený jazyk, sedí na mrtvole nebo žárovištím ohni. Někdy je identifikována přímo s ohněm na žárovišti. Na rozdíl od *Kālī* však její oheň představuje spíše očištnou transformaci, než pouhou destrukci jako v případě *Kālī*. *Tārā* je rovněž spojována s bohem Šivou, ačkoliv hinduistické texty se o ní téměř nezmiňují. Kinsley uvádí mnoho příběhů pouze v orální tradici.²⁴⁵ Podle ní je *Tārā* mateřskou bohyní, a proto je často zobrazována s Šivou jako dítětem, kterého kojí. Toto vyobrazení (dnes již téměř nerozeznatelné) skrývá i chrám v Tárápíthu. Kromě kamenné sochy je věřícím předváděna ještě kovová soška, která však zdůrazňuje naopak Tářiny démonické aspekty. Podobný popis nacházíme i v mnoha tantrických spisech, např. Tantra-sára (17. století). Bohužel kult Táry se v současnosti potýká s existenciálními problémy. Většinou je nahrazován kultem *Kālī* s níž je pochopitelně ztotožňován.

6.1.3. Tripurā-sundarī, Bhuvaneśvarī a Bhairavī

Tyto dvě *mahāvījāḥ* mají nejméně démonických prvků z celé skupiny. Obecně vzato se jedná o benigní bohyně, jimž jsou připisovány jako klišé také temné stránky velkých bohyní typu *Kālī* či *Durgā*.

Tripurā-sundarī (ta, jež je překrásná ve třech světech) inklinuje k démoničnu o poznání více, což zřejmě souvisí s jejím tantrickým kontextem. Je také významnější, téměř

²⁴⁵ Kinsley (1997), str. 102.

vždy bývá jmenována na třetím místě mezi *mahāviyāḥ* a má vlastní kult nezávislý na skupině. Často vystupuje pod dalšími jmény: *Ṣodaṣī*, *Lalitā*, *Kāmeśvarī*, *Śrīvidyā* či *Rājarājeśvarī*. Historicky lze kořeny jejího kultu vysledovat až do 7. století na jihu Indie. Nejstarší zmínky o ní pochází z tamilského spisu Tirumantiram od světce Tirumulara, stoupence tantrické školy *Śrī-vidyā*. Sanskrtské texty této školy vznikají od 9. století a bývají připisovány velkému indickému filosofovi Šankarovi (neprávem). Ve stejném období se *Tripura-sundarī* objevuje i v textech kašmírského tantrismu. Významným spisem té doby (se spoustou komentářů) je například Vāmakēśvara-tantra. Během 13. -14. století se kult bohyně rozšířil nejen v Kašmíru, Jižní Indii, ale také v Bengálsku a dalších částech Indie.

Tantrický přístup razil spíše privátní, esoterické rituály a pojetí, bhaktické hnutí se omezuje na opěvování bohyně jako královny vesmíru. Co se týče ikonografie, bojovný charakter bohyně mají připomínat zbraně, které drží ve svých čtyřech rukou (smyčka, šípy, luk a bodák) a rovněž podstavec (nohy) sedátka, které tvoří mrtvoly čtyř bohů (Brahma, Višnu, Šiva a Rudra).²⁴⁶ V některých případech sedí na lotosu, který spočívá na mrtvém těle Šivově (klasické téma). Další texty (např. Vāmakēśvara-tantra, Saundarjalaharī či Tantrasāra) v ní spatřují rovněž bojovníci a kopírují mýty o boji s démony, jaké známe z textů jako je Dēvī-mahātmja, atd.²⁴⁷ I Lalitā-sahasranāma zdůrazňuje bojovnost v epitetech jako *Rākṣasaghñī* (zabíječka rákšasů), *Caturangabaleśvarī* (vůdkyně armády), *Vīramātā* (matka bojovníků), atd.²⁴⁸ Kromě toho má výrazně erotický charakter, což odpovídá tantrické formě jejího rituálu.

Obecně je *Tripurā-sundarī* vnímána převážně v pozitivním světle jako *saubhāgya*, *suddhā*, atd. Temné stránky, divokost a klasické rekvizity (nahota, lebky, hadi, vyplazený jazyk, zuby, atd.) jsou zmiňovány téměř jako klišé pro správnou tantrickou bohyni.

Chrámy bohyně v Severní Indii najdeme například ve Váranasí (*Rājarājeśvarī*), Bangaramu (Uttarpradéš), Bansberia (*Haṁseśvarī-devī*, Bengálsko), atd. Zvláštní roli hraje například v údolí Kulú (Himáčalpradéš) nebo v nepálském Bhaktapuru, kde doplňuje skupinu démonických bohyní zvaných *aṣṭa-mātṛkāḥ*, uctívaných krvavými oběťmi.

Bhuvaneśvarī (ta, jejíž tělo tvoří svět) je daleko méně výrazná, než předchozí jmenované bohyně skupiny *mahāvidyāḥ*. Jak už její jméno napovídá, představuje zemi jako

²⁴⁶ Viz Lalitā-sahasranāma, figura č. 249.

²⁴⁷ Viz Kinsley (1997), str. 115-116.

²⁴⁸ Lalitā-sahasranāma, figura č. 318, 691 a 836.

prakṛti, jako elementy země (*mahābhūtaḥ*) a nemá vlastní rozšířený kult. Není nic moc, co bychom na ní našli démonického, až na pár okolností. Podle Mundamálá-tantrý²⁴⁹ má rudé zbarvení pokožky a je vybavena ve dvaceti pažích zbraněmi (meč, bodec, hůl, disk, nůžky, luk, šíp, atd.). Ve formě *Prapañceśvarī* je královnou vesmíru, tvoří, udržuje řád (jako bojovnice) a také ho rozpouští (destrukce).²⁵⁰ Právě poslední atribut představuje démonické síly, které opět kopírují bojovnici z Déví-mahátmja.

Bhairavī (divoká) je poměrně rozšířenou bohyní, zejména v Nepálu, ale přesto se k ní neváže mnoho mýtů. V textu Šáradá-tilaka (19. století), o němž se zmiňuje Kinsley, je sice zevrubně popisována, ale kromě několika odkazů na klasická klisé (sexualita, hněv, lebký), na ní nic moc démonického není.²⁵¹ Autor ji opěvuje jako kosmické božstvo tvoření a destrukce - na konci kosmického cyklu rozpouští svět v ohni. Jinak se bohyně jeví spíše jako benevolentní. O démoničnosti vypovídá zejména její postavení jakožto partnerky divoké formy boha Šivy (Bhairavy) a také epitety ve spise Šákta-pramoda či ve Višvasára-tantře: *Ghora-tārā* (hrozivá), *Kālarātri* (černá noc), *Caṇḍī* (divoká), atd.²⁵² Tantrasára popisuje dvanáct jejích forem, které však nejsou omezené jen na destrukci (*Annapūraṇ-bhairavī*, *Kāmeśvarī-bhairavī*, *Bhayavidhvaṛṣinī-bhaiavī*, atd.)

Ikonograficky bývá zobrazována nahá nebo v červených šatech, na krku věnec z lebek, z nichž odkapává krev na prsa, tři oči a v ruce někdy zbraň, pobývá na žárovišti, sedí na mrtvole nebo Šivovi, pojídá mrtvoly, atd. Klasický popis démonické bohyně typu *mahāvidyāḥ*.²⁵³ V nepálském Navakótu je každoročně uctívána pro ochranu před malárií.

6.1.4. *Chinnamastā* (bohyně s usknutou hlavou)

Chinnamastā je jednou z nejexpresivnějších bohyní skupiny. Ikonograficky je vždy zobrazována s uťatou hlavou v ruce, přičemž z krku trská krev do úst uťaté hlavy, jakož i dvou ženských postav po jejím boku. Sama bohyně stojí či sedí na kopulujícím mileneckém páru v prostředí žároviště. V hinduistickém kontextu nemá vlastní kult příliš rozšířený a z období

²⁴⁹ Viz Kinsley (1997), str. 129.

²⁵⁰ Rudrajámala, Kinsley (1997), str. 134.

²⁵¹ Kinsley (1997), str. 167-9.

²⁵² Ibid., str. 171.

²⁵³ Viz malby v Národním muzeu v Dillí, většinou 19. století.

před zařazením do *mahāvidyāḥ* ani není historicky doložený. Na druhé straně je velmi oblíbená v tantrickém buddhismu, a to po jménem *Vajrayoginī*, *Vajravārahī* či *Chinnamuṇḍā*. Z předchozího vývoje (starověk) sice máme doložené archeologické nálezy soch zobrazující nahé bohyně (sexuální symbolika) se záměrně odstraněnými hlavami a obličejem, ale přímou souvislost nelze prokázat. Nejblíží podobnou postavou je zřejmě bohyně *Koṭavī*, kterou známe z Višnu-purány či Bhágavata-purány, které ji popisují jako nahou, s rozpuštěnými vlasy a hrůzného vzhledu, pohybující se spíše na bitevních polích, než na žárovištích.²⁵⁴ *Chinamastā* je však zobrazována v jiném kontextu a spíše krev sama nabízí jako potravu, než aby po ní toužila (jako jiné krvežíznivé bohyně). Ve své podobě je proto *Chinnamastā* velmi originální.

Kromě mýtů o vzniku *mahāvidyāḥ* (např. Mahābhágavata-purána) se *Chinnamastā* objevuje v několika dalších mýtech. Kinsley a Benardová shodně uvádí dva příběhy z Pránatošíní-tantry a Šaktisamgama-tantry. V prvním příběhu bohyně nejprve vystupuje jako *Pārvatī*, Společně s přítelkyněmi se koupe v řece a sexuálně se při tom vzruší. Přítelkyně (*Vārniṇī* a *Dākinī*) ji opakovaně žádají o potravu, protože jsou hladové. Nato si bohyně vlastními nehty uřízne hlavu a nakrmí je vlastní krví. Proto je známa jako *Chinnamastā*. V druhém příběhu je bohyně zvána *Mahāmāyā*, *Caṇḍanāyikā*, *Pracaṇḍacaṇḍikā* či *Caṇḍikā* a u hory Kailáš kopuluje s bohem Šivou. V okamžiku ejakulace se promění v divokou formu *Chinnamastā* a z jejího těla jako emanace vystoupí dvě šakti (*Vārniṇī* a *Dākinī* či *Jayā* a *Vijayā*) a poté se příběh s řekou a useknutím hlavy opakuje.²⁵⁵ Podobný příběh, jak uvádí Kinsley a Benardová, obsahuje i Šaktisamgama-tantra dále Činnamastá-kalpa (nejasého původu) a Tantra-sára (17. století).

Kromě tantrického buddhismu, který pojímá kult *Chinnamastā* spíše meditativně a interpretuje její akt jako překonání připoutanosti a koloběhu života a smrti, se s touto bohyní setkáváme také v jihoindickém hinduismu. Tento geografický a kulturní okruh leží mimo záměr této práce, a proto se mu nebudu věnovat podrobněji. Za zmínku stojí jen oblíbenost krvavých obětí (vlastní krve) uctívačů, které jsou chápány jako hrdinské činy.

Uctívání *Chinnamastā* na veřejnosti není příliš rozšířeno, omezuje se většinou na soukromí a tantrické rituály, které se příliš neliší od rituálů ostatních *mahāvidyāḥ*. Důraz je však kladen na specifické prvky bohyně: sexuální akt (dominantní je žena) jako zdroj energie

²⁵⁴ Višnu P. 5.32-33 a Bhágavata-purána 10.63.20.

²⁵⁵ Kinsley, (1997), str. 147-8, Benard (2000), str. 7-8.

kundaliní nebo naopak připoutanosti ke světu, utnutí hlavy vlastní rukou jakožto sebeobjevování nebo otevření energetického kanálu, tři proudy krve jako tři energetické kanály (*nāḍī*), atd. Interpretace nejsou standardizované, naopak se zdá, že samotná scéna je natolik duchovně inspirativní, že podněcuje k novým a novým interpretacím na základě kontextu vykladače. V každém případě je však bohyně vnímána jako divoká a démonická, o čemž svědčí výčet jejích epitetů (v náma-stótrách): např. *Chinnamastāsahasranāma* - *Mahābhīmā* (velká děšivá, 3), *Caṇḍeśvarī* (divoká bohyně, 5), *Caṇḍamātā* (matka divokých bytostí, 6), *Mahācaṇḍā* (8), *Krodhinī* (hněvivá, 12), *Krodharūpā* (hněvivé podoby, 14), *Kopāturā* (zuřivá, 17), *Pretāsanā* (sedící na duchovi, 31), *Ghorarūpā* (hrozivé podoby, 37), *Ghorattiṣṭhā* (hrůzná na pohled, 38), *Raktapānaparāyanā* (polykačka krve, 39), *Bhairavī* (66), *Bhūtabhairavasevitā* (ta, již slouží divocí duchové, 61), *Dṛṣṭisamhārakārinī* (ničitelka pohledem, 99), atd.²⁵⁶ Stotra o tisíci jménech ji nazývá též *Cāmuṇḍā* (4), *Naramāṇsapriyānityā* (ta, jež ráda lidské maso, 622), *Nararaktapriyāśadā* (ta, jež ráda lidskou krev, 623), *Pretāsanānivāsinī* (ta, jež bydlí mezi duchy, 642), atd.²⁵⁷

Co se týče chrámů a svatyní na území severní Indie, není jich mnoho. Jedním z nejvýznamnějších je v *Cintapūrṇī* (Čhinnamastiká mandir) v Himáčhalpradéši, ale svatyně neobsahuje klasické vyobrazení bohyně, nýbrž kamenný blok (*pindī*). Další svatyně zasvěcená Čhinnamastě je v chrámu bohyně Durgy v Rámnagaru poblíž Váránasí a zastřešuje alabastrovou sochu bohyně s oběma společníky a obvyklou scénou. Další významný chrám stojí u vodopádů Rádžappa v Biháru. Další chrámy stojí zřejmě v Bengálsku, Ásámu a Nepálu.²⁵⁸

6.1.5. *Dhūmāvatī* (kouřová), *Bagalāmukhī* (paralizátorka), *Mātangi* (nízké kasty) a *Kamalā* (lotosová)

Dhūmāvatī je mimo *mahāvidyāh* téměř neznámá a z období před zařazením o ní nemáme informace žádné. Kinsley se zmiňuje pouze o dvou mýtech, které hovoří o jejím vzniku a oba příběhy ji spojují s bohyní *Satī*. V jednom případě vzniká z kouře hořícího těla

²⁵⁶ Čhinnamastāsahasranāma, angl. překlad viz Benardová (2000), str. 58-60.

²⁵⁷ Ibid., str. 121-139.

²⁵⁸ Benard (2000), str. 145-147, Kinsley (1997), 164-6.

Satī a v druhém případě je *Satī* proměněna v *Dhūmavatī* manželem Šivou, který se na ní rozlobil poté, co ho hladová bohyně spolkla.²⁵⁹

Podoba *Dhūmavatī* je velmi specifická, neboť ztělesňuje starou, ošklivou a nevrlou babiznu (představa vdovy v indickém kontextu). Vyzáblá, vysoká, ošklivé uši, zuby, prsa i nos připomínající havrana (někdy je nad ní havran jako emblém), ruce se jí třepou, v jedné z nich má misku z lebky, v druhé kudlu, kůži zčernalou, oblečení z hadrů nalezených na žárovišti, sedí na voze, který nikdo netáhne, atd. Svou povahou i vzhledem připomíná védské bohyně *Nirṛti*, *Jyeṣṭhā* či *Alakṣmī*. Je totiž ztělesněním smrti, neštěstí, stáří, samoty, atd. Jedním z mála chrámů, v nichž je uctívána je Dhūmávatí mandir ve Váránasí, tu a tam se objevují portréty v různých rukopisech (např. 18. – 20. století století severní Indie a Nepál).²⁶⁰ Obecně vzato se jí hinduisté snaží spíše vyhýbat, uctívána je spíše tantriky, nebo lidmi, kteří se vzdali světského života.

Bagalāmukhī je bohyně specializovaná na paralýzu, zejména řeči a pohybu. Výklad jejího jména není jasný. Mýty o jejím původu, které uvádí Kinsley, ji spojují s *Tripura-sundarī* a *Pārvatī*. V prvním případě vystupuje jako klasická postava bojovnice proti démonům (lapí je za jazyk), v druhém jako synonymum *Dhūmāvatī*.²⁶¹ Vždy je však spojována se žlutou barvou a magickými schopnostmi (ovládání řeči – *vāk-siddhi*) a proto je vyhledávána tantrickými sádhy. Ikonografie jí dává do jedné ruky jazyk démona a do druhé palici, dalším jménem je *Pīṭambarā*. Sedává na mrtvole nebo trůnu z mrtvol svých nepřátel. Jak už povaha bohyně napovídá, těší se spíše esoternímu uctívání a ani chrámů či svatyní jí zasvěcených není mnoho. Kinsley se zmiňuje o chárnu ve Váránasí (poblíž Manikarnika ghátu), dalším v Bankhandi (Himáčalpradéš) a nejznámější je v Daitja (Madhja-pradéš) a pochází ze 30. let 20. století.²⁶²

Mātangi je bohyně, jejíž jméno označuje nízkou kastu lovců nebo též osobu, jejíž údy jsou opojené vášní. Je spojená se vším, co je rituálně znečišťující, např. zbytky jídla (*uccīṣṭā*), nízká kasta (*Caṇḍālīnī*), znečištěné předměty (oděvy zemřelých, znečištěné menstruační krve, krve obětovaných zvířat, atd.) Znečištění přijímá jako obětiny a sama je ve stavu znečištění. Kinsley se zmiňuje o několika mýtech, které popisují její vznik. První z nich ji nechává

²⁵⁹ Šaktisangama-tantra a Pránatošinī-tantra viz Kinsley (1997), str. 181.

²⁶⁰ Kinsley (1997), str. 187.

²⁶¹ Šaktisangama-tantra, Bagalāmukhī-rahajam a Mahāvidjā-čātustajam, Kinsley (1997), str. 193-5.

²⁶² Kinsley (1997), str. 207-8.

vzniknout ze zbytků jídla bohů (Šaktisangama-tantra). Druhý ji spojuje s formou, kterou *Pārvatī* přijala, aby svedla Šivu. Touto formou byla mladá dívka z kasty lovců (Pránatōṣinī-tantra). V dalším mýtu je produtem meditačního snažení askety Mátangy, kterému se zjevila *Kālī* z níž vykočila bohyně *Rāja-mātāṅgini*²⁶³. V každém případě je *Mātāṅgī* spojována s nízkou kastou, přírodou (džunglí) a znečištěním obecně. Zobrazována je velmi různorodě (zřejmě v návaznosti na různé mýty). Někdy má pokožku červenou, jindy modrou či zelenou. Obvykle dostává klasické rekvizity démonických bohyň (lebky, meč, smyčka, palice, mrtvoly, atd.). Vzezření by však mělo odpovídat krásné mladé dívce. V některých případech je ztotožňována s bohyňí kmene kabarů (*Śabareśvarī*), která je také hluboce spojená s džunglí a zvířaty, které ovládá. Identita bohyně není příliš konzistentní. Jiným způsobem je uctívána a chápána v Nepálu, jiným ve Váránasí a zcela jinak kmenovým obyvatelstvem.

Kamalā poslední z *mahāvidyāḥ* je vlastně epitetem bohyně *Lakṣmī*, která je však téměř exkluzivně chápána a uctívána jako benevolentní bohyně v rámci hlavního proudu hinduismu. Pouze jako *mahāvidyāḥ* se objevuje v démonickém kontextu. Šakta-pramóda ji nazývá *Kālarātri* (forma *Kālī*) a také dodává typický arzenál démonických bohyň (lebky, hrůza, temnota, atd.).²⁶⁴ V tomto případě jde zřejmě čistě o klišé, které má dodávat bohyni prestiž a moc.

6.2. *Durgā* (nepřístupná)

Durgā je jednou z nejexpresivnějších a nejpobulárnějších démonických bohyň hinduismu. V první řadě se jedná o bojovnou bohyň, která bojem s démony zajišťuje stabilitu vesmíru. Během vývoje v rámci hinduismu se však domestikuje a získává mateřské aspekty jako bohyně *Pārvatī*.

Ačkoliv se jméno *Durgā* objevuje již ve védách, zcela jistě se nejedná o pozdější hinduistickou bohyň, neboť nemá žádné démonické vlastnosti a jako všechny bohyň ve védách není bojovná. *Durgā*, již známe dnes, s největší pravděpodobností pochází z neárjovské kultury, neboť již nejstarší odkazy ji spojují s oblastmi na periferii árjovské civilizace (pohoří Vindhija), kmenovými kulturami (šabarové) a jejich zvyky (konzumace alkoholu, krve a masa). Nálezy soch bohyně Durgy (nejčastěji jako bojovnice proti démonům)

²⁶³ Ibid., str. 212-4.

²⁶⁴ Kinsley (1997), srov. 230.

jsou běžné po celé Indii již ve 4. století. Ve středověkých textech (od 6. století) jsou podrobně rozepisovány mytologické činy bohyně a popisován způsob jejího uctívání.

Višnu-purána uvádí Durgu v seznamu jmen Bohyně (též *Āryā*, *Ambikā*, *Vedagarbhā*, *Bhadrā* či *Bhadrakālī*), která má svést démonického krále, jež ohrožuje malého Krišnu. Zároveň je zmiňováno maso a víno jako nejlepší obětina bohyni.²⁶⁵ Skanda-purána přináší příběh o démonu jména *Durgah*, který ohrožuje svět. Šiva požádá svou božskou manželku *Pārvatī*, aby démona zlikvidovala. Bohyně tedy přime podobu bojovnice a démona ve formě buvola zabije. Od jména démona je odvozován epitet bohyně: *Durgā*.²⁶⁶

Interpretace bohyní a jejich symbolických významů se točí kolem několika málo konceptů, které jsou pak automaticky přiřazovány podobným bohyním, například bojovnice s démony, jógický význam *śava-sādhana*, překonání omezeného vědomí, atd. Proti démonům se bojuje i v první kapitole Déví-mahátmjam. Bohyně je vyzvána neprve bohem Brahmou, aby opustila dřímajícího boha Višnu a on se mohl vzbudit a zlikvidovat asury Madhu a Kaitabhu. V Déví-bhāgavata-puráně už *Durgā* bojuje sama.²⁶⁷ Mýtus o porážce démona Mahiši je zřejmě nejznámější epizodou, v níž bohyně vystupuje. Démon po mnoha letech odříkání dosáhl neporazitelnosti ze strany všech protivníků, kromě žen. Za těchto podmínek se mu podařilo porazit bohy a získat tak jejich pozici. Rozzlobení bozi se proto sešli a z energie jejich hněvu vznikla bojovná bohyně. Vybavili ji zbraněmi (trident, disk, luk, šípy) a jízdním zvířetem (lev). Na bojišti si vede výborně, dokonce ze sebe emanuje další skupiny pomocných bohyní (*mātṛkāḥ*, *Kālī*, atd. nikdy však bohy), které společně démona vyřídí. Zajímavý je též dlouhý rozhovor mezi bohyní a démonem, který je uchvácen její krásou a místo boje jí nabízí dokonce sňatek.²⁶⁸ *Durgā* odmítá s tím, že její muž ji musí nejprve porazit v boji (což je ovšem nemožné). Obraz bohyně v boji s démonem ostře kontrastuje s obrazem ženy v dharma-šástrách. Bohyně je sice krásná, ale nezávislá na mužích, dokonce je fyzicky přemáhá a provádí věci, které jsou v rámci společenského status quo nepřijatelné a znečišťující (konzumuje maso, krev, alkohol, atd.). Dále je spojována s periferií civilizace, hlubokými lesy (Himálaj, Vinhija, atd.) a jeden z jejích nejčastějších epitetů je *Vindhyavāsīnī*.

²⁶⁵ Višnu P. 5.1.93, angl. překlad HH Wilson, 1840, str. 499.

²⁶⁶ Skanda-purána 2.83.

²⁶⁷ Déví-bhāgavata-purána, 5. kapitola.

²⁶⁸ Ibid., 5.16.

Kromě porážení démonů se *Durgā* věnuje i dalším aktivitám, o nichž vypráví zejména Kathásaritságara. Dokáže například zachránit své uctívače ze spárů smrti. Jako *Vindhyavāsini* například zachrání krále Putraku před nájemnými vrahy tím, že zloduchy očaruje.²⁶⁹ Jako *Ekā, Bhagavatī* či *Durgā* pomůže uniknout mladému kupci Niščajadattovi z okovů a ve snu mu poradí jak utéci.²⁷⁰ Podobně pomohla z pout králi Kanakavaršovi, který jí měl být obětován kmenem šabarů.²⁷¹

O tom, že bohyně vládne nad životem a smrtí, svědčí i příběhy, v nichž zabraňuje sebeobětování svých uctívačů. Jako *Vindhyavāsini* zastaví chudého a líného bráhmna, který se jí chce obětovat a ještě ho obdaří božskými dary.²⁷² Pod jménem *Vindhyavāsini* (ale též *Ambikā, Bhavānī, Gaurī* a *Mṛdānī*) zabrání mladému princovi, aby jí obětoval vlastní hlavu kvůli špatnému zdraví bratra.²⁷³ V dalším příběhu *Vindhyavāsini* nejenže zastaví sebeobětování Dživadatta, ale obdaří ho i magickým mečem, kterým může získat dívku svých snů.²⁷⁴ Bohyně se v tomto kontextu často nazývá jmény jako *Caṇḍī, Caṇḍikā, Bhavānī*, atd.

Na druhé straně však bohyně (zejména ve formě *Caṇḍikā-Kālarātri*) požaduje krvavé oběti.²⁷⁵ Zmiňování nejsou jen neárjové, příslušníci nižších kast a tantrikové, ale i králové a bráhmani. Tento divoký aspekt jsou však stále více vyvažovány mateřstvím a spasitelstvím.

Démonickou podobu si bohyně zachovává například v rámci podzimního svátku *navarātra* a *dasarā*, kdy je zobrazována jako *Mahiṣāsuramārdiṇī* s mnoha pažemi, zbraněmi a lvem. Během rituálů je několikrát recitována Dévi-mahátmja. Původně byly oslavy spojené se sklizní úrody a dodnes přetrvávají na některých místech zvyky, které svědčí o kultu fertility.²⁷⁶ V jižní Indii jsou démonické aspekty bohyně daleko více patrné, než na severu.

²⁶⁹ Kathásaritságara 1.3.41.

²⁷⁰ Ibid., 7.3.43-49.

²⁷¹ Ibid., 9.5.220-224.

²⁷² Kathásaritságara, 1.6.78.

²⁷³ Ibid., 7.8.165-175.

²⁷⁴ Ibid., 9.2.155-165.

²⁷⁵ Například Kathásaritságara 15.1.104-5.

²⁷⁶ V Bengálsku je součástí obřadů obětování různých rostlin (navapattriká), viz Kinsley (1997), str. 111.

7. Závěr

Archetyp démonické bohyně má v Indii vskutku hlubokou tradici. Z archeologických nálezů a rozborů významných literárních děl různých historických období jasně vyplývá, že tzv. *ugra-devī* nejsou jen okrajovým kulturním jevem, ale mají významnou úlohu v náboženském životě značné části obyvatel. V naší práci jsme se zabývali výlučně hinduistickou tradicí, ke které se hlásí přibližně 80% obyvatel, a severní částí inického subkontinentu, které vytváří specifický kulturní a jazykový celek. Je ovšem třeba připomenout, že víra v démonické bytosti není cizí ani ostatním náboženským tradicím (zejména buddhistickým, džinistickým, animistickým, pánským ba i muslimským) působícím na témže území či v jeho sousedství. Srovnatelné archetypy nacházíme též v Jižní Indii, Íránu, Tibetu, Nepálu, atd.

Hlavní problém při výzkumu démonických bohyní představuje konfrontace s naprosto nepřehlednou hroustí nejrůznějších tradic a postav, jejichž identita je nestabilní, a zároveň bezbřehým oceánem literárních či materiálních zdrojů více méně diskutabilní výpovědní hodnoty. Z tohoto důvodu bylo nezbytné definovat charakter a aspekty spojené s naším archetypem. Ani tento úkol nepřinesl zcela jednoznačné výsledky. Některé aspekty, např. stáří, vzhled, spojení s násilím, sexualitou, atd. jsou atributy jen v určitých případech, zatímco v ostatních nikoliv. Přesto lze vybrat určité okruhy vlastností, které se opakují ve velkém počtu případů a tvoří svým způsobem specifický konglomerát. První dva okruhy (divoká, nezkrotná, nezávislá, nevyzpytatelná, atd.) lze přiřadit k naprosté většině případů. Navíc, některé atributy se mohou přenášet z jedné postavy na druhou, neboť povědomí o nich je obecně rozšířené a během času dochází k procesu asimilace.

Společenská nepřijatelnost, rituální nečistota a nebezpečnost v chování a „stavu“ těchto bohyní je uvědomovaná a paradoxně přijímaná. Zřejmě v náboženském myšlení Indů existuje hluboko zakořeněná hranice mezi posvátným a profánním oddělující dva světy, jež se řídí různými zákony. Svět bohů a svět lidí je prakticky téměř neprostupný. Stejným způsobem je v moderní společnosti paradoxně oddělen svět filmu a televize od způsobu života většiny indických diváků. Možná právě toto uvědomění zabraňuje masivnímu následování vzorů, které vehementně působí skrze média či globální kulturu západní civilizace. Dalším důvodem, proč například nedochází k narušení obrazu a pozice hinduistické ženy, ačkoliv by se mohlo zdát, že démonické bohyně mohou být potenciálně inspiračním

zdrojem takové změny, je hluboká provázanost společensko-nábožensko-ekonomických vztahů. V průběhu historického vývoje hinduismu, jak lze vyvodit z analýzy mýtů o bohyních, je patrná snaha o potvrzování patriarchální náboženské moci a domestikaci divokých ženských postav v rámci ortodoxního bráhmanismu (bohyně podřízené bohům, bohyně je pouze silou-šakti boha, bohyně jedná na příkaz boha, atd.). Čím populárnější je démonická bohyně, tím více ztrácí svou démoničnost a naopak přijímá přívětivé mateřské aspekty a obecná klišé. Divoké stránky se udržují zejména v regionálních kultech a alternativních proudech. Zároveň však přetrvává lidová fascinace démoničnem, jako zdrojem síly, moci a duchovního přesahu. Zejména v lidovém prostředí převládá magické pojetí světa a víra, že za pomoci odpovídajících rituálů lze démonickou sílu bohyní využít ve vlastní prospěch. Pro náročné požadavky jsou vyhledávány právě démonické bohyně, které vyžadují krvavé rituály a velké oběti. Celý proces pak získává charakter „transakce“: čím více se vyžaduje, tím tvrději se musí zaplatit a tím mocnější musí být síla božstva. Klasické mýty o bojových démonických bohyních dávají jasně najevo jejich mocenskou převahu nad ostatními božstvy, zejména v excitovaném stavu (hněv, násilí, intoxikace, atd.).

Zajímavým fenoménem je kolektivní pojmání bohyní, s nímž se setkáváme v Indii už od nejstarších pramenů. V rámci skupiny dochází k potlačování individuality a tento princip je doveden až do extrému v sáhodlouhých seznamech jmen bohyní, které vznikají nezřídka účelově. Vlastní kult si zpravidla udržely bohyně, které se prosadily samostatně mimo skupinu. Velké množství samostatných bohyní bylo skupinově pohlceno a i ty, které to ustály, jen stěží odolávají erozi asimilace atributů. Dalo by se s nadsázkou říci, že nepřežívá ani tak samotná bohyně, jako spíše její atributy, které se ve formě archetypů reinkarnují znovu a znovu v různých kontextech a historických obdobích.

8. Obrazová příloha



Chrám 64 jóginí v Bérghātu
(poblíž Džabalpuru, Madhja-pradéš)



Jóginí z oblasti Naresar
(muzeum v Gwálioru)



Joginí z chrámu v Bérghātu



Soví joginí z Naresaru
(muzeum v Gwálioru)



lidová démonická bohyně
(chrám Vétálí v Bhuvanešvaru)



Chrám 64 jóginí v Hírámpuru (Urísa)



Jóginí z Hírámpuru



Démonické bohyně zdobí chrám Vátálí v Bhuvanēšvaru
Himálaje



Benzínka v podhůří



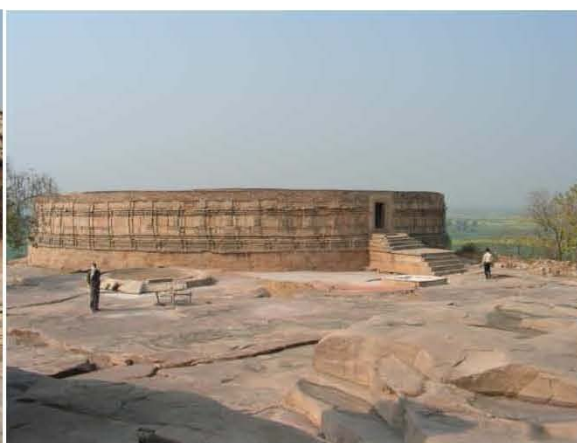
Čámundá-Mahávidjá (Muzeum v Bhuvanēšvaru a na panelu z chrámu Rádžarání)



Chrám 64 jóginí v Khadžuráhu



Schodiště k chrámu 64 jóginí ve Váránasí



Chrám 64 jóginí v Mitávalí (Madhja-pradéš)



Kámen představující bohyni Čámundu (svatyně poblíž Dharamsaly, Himáčalpradéš)



Kálighát – nejvýznamnější svatyně bohyně Kálí s bazénkem (Kalkata)



Bohyně Tára (Muzeum v Bhuvanéšvaru) Démonka na chrámu Muktéšvara (Urísa)



Dasa-Mahávidjáh –na chrámu poblíž Bundí (Rádžastán)

9. Bibliografie a seznam zkratek

9.1. Zkratky

RV – Rgvéda

JV – Jadžurvéda

AV – Atharvavéda

ŠB – Šatapatabráhmana

P. – purána

B. – bráhmaṇa

MB – Mahábhárata

DM – Déví-mahátmja

Angl. – anglicky

Skrť. – sanskrťsky

Hin. – hindsky

9.2. Seznam literatury

V případě, že u názvu díla není uveden plný bibliografický údaj, pak jsou sanskrťské originály a anglické překlady čerpány ze zdrojů:

www.sub.uni-goettingen.de/ebene_1findolo/gretil.htm ,

www.sacred-texts.com/hin .

Dostupnost všech internetových zdrojů je platná ke dni 7.5. 2010.

Primární zdroje:

Klasické texty:

Agni-purána.

Atharvavéda: sanskrťský originál a anglický překlad: Ralph T.H. Griffith (1895-6), Maurice Bloomfield (1897).

Bhágavata-purána.

Brhatsamhita: sanskrtský originál viz [http://www.sub.uni-](http://www.sub.uni-goettingen.de/ebene_1/fiindolo/gretil/1_sanskr/6_sastra/8_jyot/brhats_u.htm)

[goettingen.de/ebene_1/fiindolo/gretil/1_sanskr/6_sastra/8_jyot/brhats_u.htm](http://www.sub.uni-goettingen.de/ebene_1/fiindolo/gretil/1_sanskr/6_sastra/8_jyot/brhats_u.htm) .

Černá Jadžurvéda: sanskrtský text i anglický překlad od Artur Berriedale Keith (1914).

Dévī-bhāgavatam: *Śrīmad Devī Bhāgavatam*, překl. Swāmī Vijñānanda, Vol.I all, Munshiram Manoharlal, 3. vydání, Delhi 2007.

Dévī-Mahātmja: *Encountering The Goddess, A Translation of the Devī-mahātmya and a Study of its Interpretations*, překl. T.Coburn, Sri Satguru Publications, 2. vydání Delhi 1992.

Gaudāvaho: Vákpati (rádža), (prákr a angl. Překlad Šankar Pándurang Pandit, 1887, viz http://www.archive.org/stream/gadavahohistor00vakpuoft/gadavahohistor00vakpuoft_djvu.txt).

Grhja-sútry: angl.překl. H. Oldenburg (1886 a1892) viz www.sacred-texts.com .

Guhjātiguha-tantra: Goudriann, Teun, Sanjukta Gupta, *Hindu Tantric and Shakta Literature*, (Otto Harrassowitz), Wiesbaden 1981.

Haršačarita: Bānabhatta, angl. překlad viz

http://www.jatland.com/home/The_Harsha_Charita_of_Bana/ .

Kādambarī: Bānabhatta, překlad C.M. Ridding, RAS, London 1896, viz www.archive.org .

Kašjapa-samhita: *Vṛddha Jīvaka*, ed. Hémarāja Sharma, Chaukhambha sanskrit sansthān, Vārānasī, 3. vydání 1982, viz <http://www.archive.org/details/TheKasyapaSamhita> (sanskrtský text s hindi překladem).

Kathāsarisāgara: *Tales from the Kathāsarisāgara*, překl. Doniger, W., Penguin Books, Delhi 1994.

Kulārṇava-tantra: *Kaulārṇava-tantra*, překl. A. Avalon, 5. vydání, MBP, Delhi 2007.

Lalitā-sahasranāma: *Lalitā-sahasranāma*, překl. L.M. Joshi, D.K. Printworld, 2. vydání, Delhi 2006.

Mahābhārata: sanskrtský originál a anglický překlad Kisari Mohan Ganguli (1983-96).

Mārkandēja-purāna: *Mārkandēya-purāna* angl. překlad Pargiter, F. E. (Frederick Eden), Asiatic Society of Bengal, Calcutta 1904, viz www.archive.org .

Matsja-purāna.

Nátja-śāstra.

Rádžataranginī: Rājatarāṅgī, překl. R.S. Pandit, Sahitya Akademi, 5. vydání, Delhi 2004.

Rámájana: sanskrtský originál a anglický překlad: R.T.H. Griffith (1970-1874).

Rgvéda: sanskrtský originál a anglický překlad: Ralph T.H. Griffith (1896).

Skanda-purána.

Suśruta-samhita, Uttara Tantra: anglický překlad Kaviraj Kunja Lal Bhishagratna 1916,

<http://chestofbooks.com/health/india/Sushruta-Samhita/Symptoms-And-Medical-Treatment-Of-Diseases-Brought-On-Through-Super-Human-Influe.html> .

Śatapata-bráhmana: sanskrtský originál a anglický překlad Herman Oldenburg.

Váju-purána.

Vámana-purána.

Višnu-purána: sanskrtský text a anglický překlad H.H. Wilson (1840).

Moderní autoři:

Chopra, S. L., *Yogini, Unfolding Goddess Within*, Wisdom Tree, Delhi 2006.

Ramachandra Rao, S.K., *Sri Chakra*, Sri Satguru Publications, Delhi 1989.

Swami Muktananda, *Nawa Yogini Tatra, Yoga for Women*, Yoga Publications Trust, Delhi 1993.

Sekundární zdroje:

Abhinavagupta, *The Kula Ritual, 29. chapter of Tantraloka*, překl. J.R. Dupuche, 2. vydání, MBP, Delhi 2006.

Agrawala, P. K., *Goddesses in Ancient India*, Abhinav Publications, 1. vydání, Delhi 1984.

Aryan, K. C., *The Little Goddesses (Mātṛkās)*, Rekha Prakashan, Delhi 1980.

Banerjea, J.N., *The Development of Hindu Iconography*, Calcutta 1956.

Benard, E.A., *Chinnamastā*, MBP, Delhi 2000.

- Bhattacharyya N.N., *Indian Demonology*, Manohar, Delhi 2000.
- Bhattacharyya, B.K., *Tārā in Hinduism, Study with Textual and Iconographical Documentation*, Eastern Book Linkers, Delhi 2003.
- Bhattacharyya, N.N., *History of The Tantric Religion*, Manohar, Delhi.
- Bose, D.N., *Tantras, Their Philosophy and Occult Secrets*, Eastern Book Linkers, Delhi 2001.
- Das, H. S., *Iconography of Śākta Divinities*, vol. I a II., Pratibha Prakashan, Delhi 1997.
- Dehejia, V., *Yoginī Cult and Temples*, National Museum, Delhi 1986.
- Dějiny Indie*, Lidové noviny, Praha 2003.
- Devi, The Great Goddess*, ed. Dehejia, Artur M. Sackler Gallery, Washington.
- Filosofický slovník*, Nakladatelství Olomouc, Olomouc 1998.
- Gouradian, Teun, „Tantrism in Hindu Religious Speculation“, in *Das Handbuch der Orientalistik, Tantrism*, Brill 1979.
- Kinsley, David, *Hindu Goddesses*, UCP, Berkely 1997.
- Kinsley, David, *Tantric Visions of Divine Feminine*, MBP, Delhi 1998.
- Macdonell, A. A., *A Practical Sanskrit Dictionary* OUP, London 1924.
- Nagar, S., *Yoginī Shrines and Śaktipīṭhas*, BRPublications, vol I a II, Delhi 2006.
- Onishi, Yoshinori, *Feminine Multiplicity*, Sri Satguru Publications, Delhi 1997.
- Panikkar, S. K., *Sapta Mātṛkā*, DKP, Delhi 1997.
- Pattanaik, D., *The Goddess in India*, Inner Traditions, Rochester 2000.
- Ramachandra, Dikshitar V.R., *The Lalitā Cult*, MBP, Delhi 1991.
- Tiwari, J.N. *Goddess Cults in Ancient India*, Sundeep Prakashan, Delhi 1985.
- Wangu, M.B., *Images of Indian Goddesses*, Abhinav Publications, Delhi 2003.
- Wild Goddesses in India and Nepal*, ed. Axel Michaels, Cornelia Vogelsanger, Annette Wilke, Peter Lang AG, Bern 1996.
- Zbavitel, D. Vacek J., *Průvodce dějinami staroindické literatury*, Arca JiMfa, Třebíč 1996.